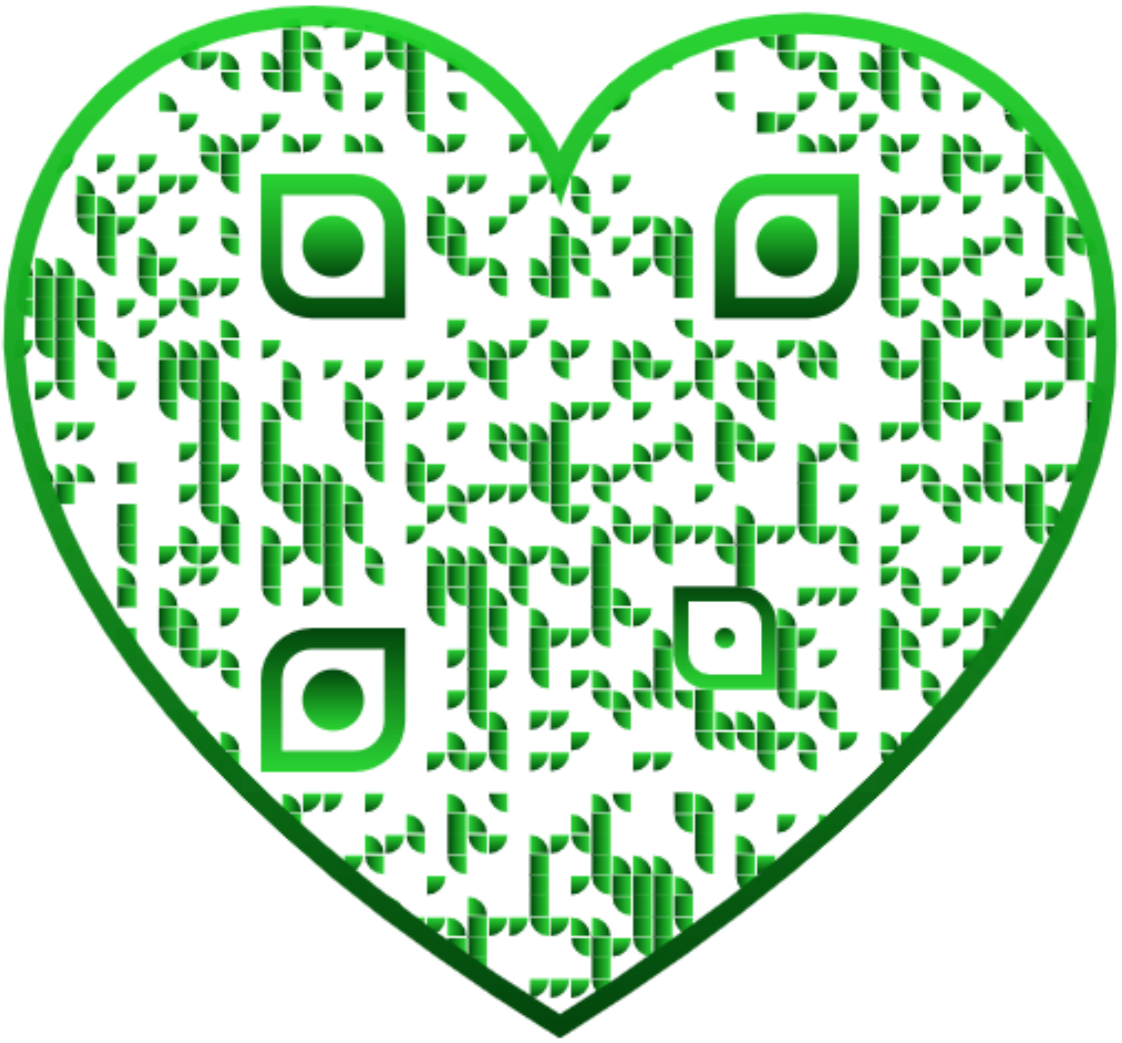
Virginie Girod

LES FEMMES ET LE SEXE DANS LA ROME ANTIQUE

Tallandier



Virginie Girod

LES FEMMES ET LE SEXE DANS LA ROME ANTIQUE

Tallandier

VIRGINIE GIROD

LES FEMMES ET LE SEXE DANS LA ROME ANTIQUE

TALLANDIER

Cet ouvrage est publié sur les conseils
de Christine Lorin de Grandmaison.

Éditions Tallandier – 2, rue Rotrou, 75006 Paris

www.tallandier.com

Ouvrage publié avec le concours du Centre national du Livre.

© Éditions Tallandier, 2013

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo

EAN : 979-10-210-0152-7

À mon grand-père

AVANT-PROPOS

LA SEXUALITÉ FÉMININE, UN ENJEU SOCIAL

Être une digne mère de famille ou être une putain. Lorsqu'on était une femme dans la Rome antique, on appartenait nécessairement à l'une de ces deux catégories antagoniques. Devenir l'une ou l'autre pouvait être déterminé par plusieurs facteurs et notamment par le statut social de naissance. Mais le critère décisif était la conduite sexuelle. Des pratiques inappropriées pouvaient faire déchoir la matrone de son rang alors qu'une affranchie loyale et honnête pouvait devenir matrone en se mariant avec un homme libre. Mais la putain, qu'elle fût esclave de sa libido ou qu'elle mît son corps au service du plaisir du premier venu pour de l'argent, ne pouvait jamais espérer quitter sa catégorie infamante.

Dans son célèbre essai éponyme, Georges Bataille définit l'érotisme comme une composante particulière de la sexualité humaine : « L'activité sexuelle des hommes [est érotique] chaque fois qu'elle n'est pas rudimentaire, qu'elle n'est pas simplement animale[1]. » Cette définition introduit le paramètre du raffinement dans la sexualité, si subtil soit-il, ou d'un but, la reproduction par exemple, pour faire accéder la sexualité au statut d'érotisme. Le mot érotisme vient du grec *éros* qui désigne principalement le désir amoureux, par opposition à l'amitié. Il évoque le désir ardent ou la passion ressentie pour quelqu'un ou quelque chose, la force cosmique d'attraction, de fécondité ou, plus généralement, les pulsions sexuelles. Étudier l'érotisme du point de vue des femmes de l'Antiquité romaine revient à étudier la sexualité féminine dans son ensemble, sans se limiter aux actes. Ainsi, pour comprendre celle-ci, il convient de maîtriser les tenants et les aboutissants de l'érotisme romain, qu'il s'agisse de sa formation, de sa perception ou de son évolution. Une fois que les femmes ont été replacées

dans ce large contexte, il faut les étudier en prenant en compte leur milieu social, leur milieu géographique et leur âge. La sexualité des femmes dans l'Antiquité romaine apparaît alors comme un sujet d'étude à part entière, car il ne s'agit pas de traiter d'une pulsion primitive de vie mais des enjeux sociaux qui en découlent. Il n'est évidemment pas question d'exclure la sexualité des hommes du champ de cette étude, car ce furent précisément eux qui codifièrent le comportement sexuel des Romaines en soumettant leur corps, leurs désirs et leurs devoirs sexuels à des règles fixées par la morale, la coutume et la loi.

*
* *

Néanmoins, l'érotisme et la sexualité sont des notions mouvantes. Les règles qui ont régi la vie sexuelle des femmes n'ont pas toujours été les mêmes depuis le règne de Romulus, le fondateur de Rome, jusqu'à celui de Romulus Augustule, qui vit la fin de l'Empire romain d'Occident. Pour que cette étude soit pertinente, elle doit se concentrer sur une période donnée. Le début de l'Empire s'impose dès lors comme le cadre chronologique idéal. Entre l'avènement de la dynastie julio-claudienne (27 av. J.-C.-68 apr. J.-C.) et la fin des Flaviens (69-96 apr. J.-C.), la vision de la sexualité a changé. Cette période a été une charnière durant laquelle les mœurs ont subi une révolution, un élan de liberté si favorable aux femmes que certains historiens ont parlé d'émancipation féminine. Jusqu'au II^{e} siècle avant notre ère, la morale qui régissait la vie des femmes provenait directement du *mos maiorum*, la coutume des anciens. Les mythes politiques de l'histoire de Rome ont vraisemblablement créé un idéal féminin pour les femmes honnêtes. Mais, au I^{er} siècle avant notre ère, le changement progressif du climat social, l'arrêt des guerres civiles, l'enrichissement global de la société et l'abandon de certaines traditions matrimoniales archaïques ont permis aux femmes, dans une certaine mesure, de frayer avec d'autres sphères que la sphère domestique. Cette indépendance très relative d'un certain nombre d'entre elles parmi les plus riches et un contexte social favorable allaient entraîner un relâchement des mœurs et un vent de liberté sexuelle allait souffler sur Rome. Les sources ne parlent que de la débauche ambiante, des infidélités, des adultères, des courtisanes et des prostituées. Faut-il croire, comme Henry Bardon, que les Romains étaient « des gens moins sensibles à

la pudeur que nous[2] » ? Il s'agirait là d'un raisonnement réducteur, se bornant à une lecture au premier degré des sources. Les législations des Julio-Claudiens et des Flaviens n'ont eu de cesse de prôner un retour aux valeurs ancestrales. Au IIe siècle de notre ère, la sexualité romaine subit une révolution portée par la philosophie stoïcienne. Les femmes se remirent au service de leur famille par devoir, mais aussi par amour, ce qui allait inspirer, des siècles durant, la sexualité chrétienne.

Pour que les conclusions de cette étude soient pertinentes, il convient de circonscrire le périmètre étudié aux zones géographiques pour lesquelles la documentation est la plus abondante. Il va de soi que Rome sera le théâtre privilégié de notre errance dans l'intimité des femmes de l'Antiquité. Néanmoins, réduire les recherches à la Ville nous condamnerait à laisser de côté la vie rurale et provinciale. Aussi l'étude des mœurs des habitantes du Latium et de la Campanie contribuera-t-elle à fournir un panorama plus complet de leur sexualité, qu'elles aient été libres ou non, qu'elles aient vécu dans une grande ville ou dans une ferme.

En dépit des cadres chronologique et géographique favorables à une telle étude, travailler sur la sexualité des femmes dans l'Antiquité relève de la gageure. La première difficulté est que la sexualité appartient par essence au domaine de l'intime, de l'inénarrable, du privé[3]. La seconde difficulté est que les femmes n'ont laissé de témoignages sur leur vie en général et leur vie intime en particulier qu'avec une grande parcimonie. Face à ces deux écueils, les historiens ne disposent, pour comprendre la sexualité féminine, que des mots, des créations artistiques ou artisanales des hommes. Pour approcher la réalité du quotidien des femmes, il est nécessaire de passer à travers le prisme des regards masculins. Cela implique de comprendre au préalable comment et pourquoi les hommes ont écrit sur les femmes et la sexualité. Le poète, l'historien, le philosophe, le médecin ou le peintre ne peuvent pas tenir un discours identique sur les femmes et le sexe. Chacun répond aux exigences de son métier, de son auditoire.

Après avoir résolu ces premières difficultés, il convient de se dépouiller, autant que faire se peut, de notre vision contemporaine de la sexualité. La notion de « pornographie », si bien ancrée dans notre société, est un obstacle à la compréhension de la sexualité antique[4]. De nombreux historiens ont démontré que ce qui était à première vue de l'obscénité, sous la forme d'images ou de mots, pouvait revêtir des sens bien différents dans

l'Antiquité[5]. Ce qui est perçu comme obscène aujourd'hui pouvait alors avoir une valeur prophylactique ou cathartique.

*
* *

Après avoir formulé ces avertissements, il est possible d'appréhender les sources abordant ces thèmes. Tous les auteurs antiques sont susceptibles de fournir quelques indices, si menus soient-ils, sur la vision romaine de la sexualité. Les premiers sont les historiens. Leurs écrits, outre qu'ils contextualisent l'époque étudiée, relatent de nombreux faits en rapport avec la sexualité, qu'il s'agisse d'affaires de mœurs ou de la vie privée des membres des familles impériales. Les deux historiens les plus importants pour ces travaux sont sans conteste Tacite et Suétone. Le premier, homme brillant à tous points de vue et appartenant à l'ordre sénatorial, est probablement l'historien romain le plus respecté. Toutefois, il convient de mettre en doute son objectivité, car il écrit à la gloire des Antonins en général et de Trajan en particulier en obscurcissant volontiers le tableau qu'il peint des dynasties précédentes. Il était manifestement conservateur et aucune femme ne trouvait grâce à ses yeux dès lors qu'elle s'autorisait des comportements inadéquats à son sexe. Les débordements des Julio-Claudiennes sont l'un des moyens utilisés par l'historien pour stigmatiser la dépravation ambiante.

L'œuvre de Suétone constitue également une source majeure. L'auteur des *Vies des douze Césars*, issu de l'ordre équestre, était un érudit qui occupa la fonction de responsable des bibliothèques sous l'empereur Hadrien. Ce poste lui donnait accès aux archives impériales, ce qui a sans doute nourri son œuvre des mille petits détails qui nous réjouissent aujourd'hui. Toutefois, comme Tacite, Suétone écrit au moment de l'âge d'or de Rome et pointe nécessairement, par opposition à son époque, les excès de celle qui l'a précédée.

Plus tardivement, Dion Cassius, à travers son *Histoire romaine*, offre une vue de l'histoire événementielle qui n'est pas dénuée de détails sur la vie des femmes des hautes sphères et de la sexualité. Néanmoins, l'aristocrate grec, qui écrit au III^{e} siècle de notre ère, n'a pas été le témoin des faits qu'il relate et se fonde sur ses prédécesseurs pour bâtir son œuvre.

À ces trois historiens fondamentaux pour l'époque étudiée s'ajoutent les ouvrages d'autres historiens tels que Tite-Live et son *Histoire romaine*, particulièrement utile pour l'étude des mythes politiques formateurs de l'idéal féminin romain ; de Velléius Paterculus, qui apporte des points de vue complémentaires concernant les Julio-Claudiens ; de Plutarque, qui s'intéressa à d'illustres Romains, ou de Flavius Josèphe, qui observa l'Occident romain avec une perception orientale. Enfin, l'*Histoire Auguste* propose sur les empereurs romains à partir du IIe siècle un regard mettant en lumière un changement des mentalités et l'amoindrissement du rôle des femmes dans tous les domaines.

Le théâtre et la littérature peuvent, d'une certaine façon, et non sans précautions, être questionnés de manière socio-historique. Jean-Christian Dumont a établi que le théâtre se référait « à des éléments de réalité » tout en prononçant son jugement et en édictant des règles de conduite. Le théâtre, comme la littérature, véhicule en effet « des prises de parti et des jugements » tout en offrant la possibilité à la société « de prendre conscience d'elle-même[6] ». Ainsi, les poètes ont été les artisans des sources les plus riches sur les rapports hommes-femmes. Le groupe des élégiaques est particulièrement intéressant à cet égard. Catulle, qui est en quelque sorte leur prédécesseur, a été le témoin d'un monde en mutation. Sa Lesbie, riche et indépendante, est la figure de proue de l'émancipation féminine de la fin de la République. Mais, à travers ses petits poèmes, Catulle évoque aussi différents types de prostituées, de la catin fiévreuse et bon marché à la courtisane amatrice de luxe. Le poète est également volubile sur différentes pratiques sexuelles qui allaient des plus tendres aux plus choquantes. Bien qu'ayant vécu à la fin de la République, il ouvre la porte sur le monde des femmes et de la chair à l'orée de l'Empire. Il faut cependant garder à l'esprit que Catulle était un auteur à succès et qu'il racontait des histoires qui touchaient et émoustillaient son auditoire à dessein. Il n'est donc pas un auteur relatant la routine quotidienne mais les événements extraordinaires qui faisaient le sel de la vie de tous les jours. Peu après, Tibulle, Horace et Properce, à travers leurs poèmes plus ou moins autobiographiques, se sont faits les chantres de la vie galante à la romaine. Parmi eux, Ovide est celui qui nous renseigne le plus sur les femmes et l'amour, et son célèbre *Art d'aimer* fait pénétrer le lecteur dans les arcanes de la séduction dans la bonne société romaine.

Les satiristes, quant à eux, dessinent une caricature. Ils racontent l'histoire de leur monde tel qu'il est, mais par le côté le plus truculent, le plus

grotesque, le plus outrageant et le plus outré. Pétrone, Juvénal et Martial doivent être lus en tenant compte du milieu dans lequel ils écrivaient et de ce qui les motivait. De la même manière que les trains qui arrivent à l'heure n'intéressent pas les journalistes, la bonne maîtresse de maison qui, sans histoire, s'occupe de sa famille ne mérite pas de passer à la postérité dans une épigramme ou dans une satire. Les satiristes sont toujours des chroniqueurs de l'excès et, en conséquence, ne narrent que les aventures qui font fantasmer ou qui choquent leurs lecteurs pourvu qu'elles fassent rire aux dépens de quelqu'un. Qu'elles soient véridiques ou non, peu importe pourvu que le satiriste donne à son public le sentiment que ses histoires sont vraisemblables.

Les philosophes et les médecins apportent un regard plus technique sur la sphère féminine et sur la sexualité. Leur réflexion est guidée par les exigences et les protocoles de leurs métiers. Les philosophes du I^er^ siècle de notre ère ont théorisé le passage d'une sexualité archaïque glorifiant le mâle à une sexualité régie par l'amour conjugal et l'objectif reproductif. Sénèque et Musonius Rufus ont posé les jalons d'une nouvelle morale sexuelle. Plutarque, qui n'est pas considéré comme un stoïcien, prêcha à son tour en faveur de l'amour conjugal fidèle et réciproque qui s'imposa comme nouveau modèle au II^e^ siècle. Les médecins, et particulièrement Soranos d'Éphèse, apportent une vision technique de la sexualité à travers l'observation du corps de la femme comme objet reproducteur. Sa vision médicale trouve quelques échos dans les croyances populaires relayées par Pline l'Ancien, auteur prolixe sur tous les sujets.

Pour traiter d'un sujet aussi intime que la sexualité féminine, l'épigraphie se révèle d'un grand secours. Pompéi et les villages alentour, préservés sous leur linceul de cendres, ont gardé des milliers de graffitis, expression du quotidien le plus terre à terre mais aussi le plus riche d'enseignement sur l'intimité des gens. L'épigraphie funéraire n'est pas en reste, car elle renseigne l'historien sur l'âge des femmes au moment de leur mariage et sur toutes les qualités qui font les bonnes épouses. Cependant, elle ne nous informe pas directement sur la sexualité et l'érotisme. Les épitaphes décrivent généralement des familles aimantes idéales où la sexualité de la mère n'est sous-entendue que par l'existence de ses enfants. Les inscriptions priapiques ont au contraire un caractère franchement sexuel. Déjà compilées dans l'Antiquité pour leur drôlerie, elles montrent la sexualité sous un angle très populaire, voire vulgaire et rural.

Les sources juridiques doivent également être prises en compte, car elles proposent une vision normative de la sexualité. Cependant, elles sont, pour le I^er^ siècle de notre ère, rares et souvent lacunaires. Concernant la législation des I^er^ et II^e^ siècles de notre ère, l'ouvrage de référence est le *Digeste* qui fait partie du *Corpus Iuris Ciuilis* de Justinien. Le *Digeste* est tardif car il est daté de la première moitié du VI^e^ siècle, mais il compile des textes de juristes célèbres ayant vécu entre le II^e^ siècle avant notre ère et le IV^e^ siècle apr. J.-C.

La numismatique n'est pas en reste. Pour comprendre la sexualité féminine, il convient de maîtriser le contexte politique et social de l'époque étudiée. Or les monnaies constituent un précieux complément aux sources littéraires. Dès le début de l'Empire, elles apparaissent comme le support d'un discours idéologique impérial.

Les sources archéologiques telles que les objets de la vie quotidienne et les objets d'art représentent un complément d'information. À ce titre, elles sont indispensables, car elles offrent une compréhension pratique de certains aspects de la sexualité féminine. L'art, qu'il se présente sous forme de peinture ou de sculpture, propose un large éventail iconographique sur la sexualité. Il initie et sensibilise à la pensée antique, mais il convient de faire un réel effort méthodologique pour comprendre le sens que ces documents avaient alors. Où mieux qu'à Pompéi ou à Herculanum peut-on saisir ce qui est obscène pour l'homme du XIX^e^ ou du XX^e^ siècle et ce qui était prophylactique ou moralisateur pour celui du I^er^ siècle ? Mais ne le nions pas, les images érotiques pouvaient également être perçues comme de simples images érotiques, le tout étant de savoir déchiffrer les messages cachés dans l'iconographie.

Enfin, pour mener à bien cette étude, il est nécessaire de prendre en compte les découvertes de la recherche historique, anthropologique et sociale sur la sexualité et les femmes depuis les années 1970.

Étudier la sexualité féminine dans l'Antiquité nécessite une approche pluridisciplinaire, car seule l'étude simultanée de tous les indices puisés dans les sources littéraires, juridiques, archéologiques et numismatiques peut conduire à la compréhension d'un phénomène aussi privé, intime et pourtant universel que la sexualité féminine.

PREMIÈRE PARTIE

LA MORALE SEXUELLE FÉMININE

CHAPITRE PREMIER

LECTURE FÉMININE DES MYTHES POLITIQUES

RHÉA SYLVIA : LA VESTALE FÉCONDE

Si l'on devait poser la question « Qui est à l'origine de Rome ? », chacun répondrait d'une seule voix : Romulus ! La réponse de Pierre Grimal est quelque peu différente : « L'histoire de la Ville commence par un roman d'amour[7]. » Romulus était le fils de la vestale Rhéa Sylvia[8] qui n'aurait jamais dû avoir d'enfants. Celle-ci était la fille de Numitor[9], fils aîné de Procas auquel il avait succédé. Or le fils cadet de Procas, Amulius, chassa son frère aîné pour monter sur le trône et, afin de s'assurer qu'aucun descendant mâle de Numitor ne viendrait contester son pouvoir, il assassina ses neveux. Prétextant quelque égard pour sa nièce, il fit d'elle une vestale, la condamnant ainsi à rester vierge[10].

Cependant, un jour qu'elle allait chercher de l'eau pour procéder à l'ablution des objets sacrés, elle s'assoupit au bord de la rivière. Mars l'aperçut, la désira et la posséda sans qu'elle s'en rendît compte. À son réveil, elle était enceinte des œuvres du dieu[11]. Du moins, c'est ce qu'elle raconta lorsqu'elle mit au monde Romulus et Rémus. Tite-Live[12] se permettait de douter de cette conception divine bien qu'elle donnât incontestablement une origine céleste aux Romains. Plutarque relate une autre version de l'histoire, selon laquelle Rhéa Sylvia aurait été violée par Amulius en armes, la jeune femme ayant alors confondu son oncle avec le dieu Mars[13]. Cependant, il est permis de se demander pourquoi Amulius aurait violé sa nièce. En effet, il aurait ainsi pris le risque de l'engrosser lui-même. Plutôt que de la faire vestale, il eût été préférable qu'Amulius épousât Rhéa Sylvia, à moins, bien

sûr, qu'il ait voulu la faire tuer pour avoir commis un acte incestueux. Cette dernière hypothèse est exposée par Denys d'Halicarnasse pour qui Amulius voulut mettre sa nièce à mort pour avoir déshonoré sa condition de vestale[14].

Quoi qu'il en fût, le roi Amulius, craignant de perdre le pouvoir au profit des fils de Rhéa Sylvia, se résolut à les faire abandonner dans le Tibre[15]. Les enfants furent épargnés par le Fleuve et, quelques années plus tard, Romulus tua l'usurpateur Amulius et fonda Rome[16].

À l'origine de Rome se trouvait donc la vestale Rhéa Sylvia. Sa descendance et donc les conséquences de sa sexualité étaient au cœur des projets politiques d'Amulius. Son statut de vestale aurait dû la prémunir contre toute relation sexuelle en lui interdisant le mariage et en la dispensant des devoirs matrimoniaux. Si l'on en croit Ovide, Rhéa Sylvia a subi un viol, mais jamais il n'utilise le champ lexical de la violence ou de la contrainte. Il parle du désir de Mars et utilise le verbe désirer (*cupere*) à deux reprises[17], ce qui donne un côté romanesque à cette scène. Le viol de la vestale, contre toute attente, apparaît comme un acte bénéfique[18] puisqu'il vient contrecarrer les plans de l'usurpateur en donnant des petits-fils au roi légitime, Numitor. La vertu de Rhéa Sylvia n'était pas bafouée et la déesse Vesta cautionna cette entorse à son sacerdoce en se cachant les yeux lors de l'accouchement de sa servante[19]. Le geste de la déesse est des plus éloquents. Elle préférait ignorer le crime de la vestale non seulement parce que Romulus et Rémus étaient les fils d'un dieu, mais aussi parce que Vesta savait que les jumeaux rétabliraient l'ordre politique d'Albe la Longue et fonderaient la glorieuse Rome où son culte tiendrait une place importante.

Le seul rapport sexuel que Rhéa Sylvia ait eu – presque à son insu – fut immédiatement fécond. Elle eut donc une sexualité de procréation, comme il convenait aux matrones, et les fruits de cette union mirent fin à la tyrannie d'Amulius. Force est de constater qu'après que son corps eut servi de matrice à Romulus, Rhéa Sylvia disparaît des sources littéraires. Elle a accompli sa seule mission : donner un fondateur à Rome[20]. À ce titre, Rhéa Sylvia incarne le devoir de procréation des matrones romaines en dépit de son statut de vestale.

ACCA LARENTIA : LA LOUVE ET LE LAIT

Avant de fonder Rome, les tout jeunes fils de Rhéa Sylvia furent recueillis par une louve qui les nourrit de son lait. Cette scène est notamment décrite par Tite-Live : « S'il faut en croire ce qu'on rapporte, les eaux, faibles en cet endroit, laissèrent à sec le berceau flottant qui portait les deux enfants : une louve altérée, descendue des montagnes d'alentour, accourut au bruit de leurs vagissements et, leur présentant la mamelle, oublia tellement sa férocité que l'intendant des troupeaux du roi la trouva caressant de la langue ses nourrissons[21]. » L'image de la louve allaitant Romulus et Rémus est bien connue depuis l'Antiquité.

À la suite de cet épisode mythique, les deux enfants furent découverts par le berger Faustulus qui les porta à son épouse, laquelle devint leur nourrice[22]. Cette femme, le parangon de la nourrice romaine, se nommait Acca Larentia. Elle correspondait à l'idéal de la mère nourricière de l'âge de Saturne décrite par Juvénal[23]. Ainsi, Romulus et Rémus auraient eu deux nourrices, la louve et Acca Larentia. Mais les choses ne sont pas si simples. Selon certains historiens antiques, Acca Larentia aurait exercé le métier de prostituée. Au troisième livre des *Fastes*, Ovide s'est borné à la présenter comme nourrice. Il proposait d'en dire davantage lorsqu'il aborderait les *Larentalia* de décembre, mais le précieux calendrier religieux est perdu après le mois de juin[24]. En revanche, Aulu-Gelle la présentait bel et bien comme une prostituée : « Acca Larentia livrait son corps au public[25]. » Tite-Live a apporté la même précision : « Selon d'autres, cette Larentia était une prostituée à qui les bergers avaient donné le nom de louve[26]. » Plutarque corrobore cette version : « Les Latins appelaient louves les femelles des loups, mais aussi les prostituées. Or tel était le cas de la femme de Faustulus[27]. » Ici commence l'ambiguïté, comme le souligne Plutarque[28]. Acca Larentia était surnommée la louve, comme l'animal qui a recueilli Romulus et Rémus, à cause de son métier.

Le terme de louve *(lupa)* est l'un des plus anciens de la langue latine pour désigner une prostituée. En outre, c'est ce substantif qui a servi à former le mot *lupanar*, qui désigne une maison de prostitution. Acca Larentia incarne la première *lupa* de la mythologie fondatrice de Rome. Plutarque explique que la nourrice des jumeaux se vit honorée d'une fête à son nom[29]. Mais était-ce pour avoir été nourrice ou louve ? Selon Aulu-Gelle, le commerce de Larentia était lucratif. Elle aurait légué au roi Romulus les biens amassés grâce au commerce de ses charmes. Il l'aurait remerciée de sa générosité en

lui dédiant une fête[30]. Il faut en déduire que les *Larentalia* fêtaient la bienveillance de la prostituée à l'égard de Rome. Il est cependant à noter que la prostitution était un métier infamant aux yeux des Romains. Pour quelle raison Acca Larentia échappa-t-elle au sceau de l'infamie ? Il est toujours possible d'imaginer que, dans une Rome balbutiante, la prostitution n'était pas dégradante. Ou bien, et cela est plus probable, les bienfaits apportés à Rome par les richesses de Larentia effaçaient son infamie puisque Romulus considérait qu'elle avait œuvré pour la grandeur de la Ville.

C'est seulement après avoir donné cette origine quelque peu avaricieuse aux *Larentalia* qu'Aulu-Gelle écrit que, selon d'autres historiens, Acca Larentia avait été la nourrice de Romulus[31]. Cette seconde version de l'histoire ne vaut pas l'institution d'une nouvelle fête. Ainsi, la louve nourricière et la prostituée-nourrice n'étaient que les deux aspects d'une même fable. Par pudibonderie ou par jeu, dans certaines traditions antiques orales ou écrites, la louve humaine s'est vue transformée en louve animale par un calembour dont on sait les Romains friands.

Acca Larentia apparaît alors comme un paradoxe. La prostitution, source d'infamie, fut pour cette dernière génératrice d'honneur et de reconnaissance de la part des Romains. Elle devint ainsi un modèle de générosité pour les prostituées romaines en mettant son corps puis sa richesse au service des hommes et de la patrie.

LES SABINES : DU RAPT AU MARIAGE

Si l'on en croit l'histoire de la vie de Romulus, on constate que ses relations avec les femmes se limitaient à la satisfaction des besoins de première nécessité. Bien que roi de la jeune cité de Rome, il ne parvenait pas à trouver d'épouses pour lui ni pour ses hommes[32]. Cela mettait indubitablement en danger la pérennité de la ville. Tite-Live constate seulement que les villages voisins ne voulaient pas nouer d'alliances avec les Romains en dépit de leur puissance militaire[33]. Plutarque souligne la pauvreté et l'origine obscure du peuple de Romulus qui ne suscitait que le mépris de ses voisins[34].

Déterminé à s'allier aux Sabins, Romulus décida d'enlever les jeunes femmes sabines lors d'une fête en l'honneur de Consus[35]. Ainsi, faisant d'une pierre deux coups, les Romains auraient des épouses pour leur assurer une

descendance et des liens cognatiques seraient formés avec les Sabins. Les Sabines, enjeu politique, furent partagées comme un butin. Comme elles n'avaient pas de valeur marchande intrinsèque, leur beauté servit de prix[36] et les plus belles furent portées aux hommes les plus importants[37]. Il semblerait que les Sabines aient été prises au hasard des rencontres, mais que les vierges en âge de se marier *(uirgines)* aient été privilégiées[38]. Selon les sources, une seule femme, nommée Hersilia, était déjà mariée et fut enlevée par accident. Elle fut la seule Sabine enlevée qui n'était pas disponible sexuellement. Or c'est elle qui devint l'épouse de Romulus et qui lui donna par la suite deux enfants[39]. Il semble évident que si Romulus a été le seul à prendre une femme qui avait déjà connu un époux, c'est sans doute parce que sa fécondité avait été éprouvée.

La suite de l'histoire est édifiante. Les Sabines, enlevées de force à leurs familles, n'ont pas été violées mais séduites par leurs époux[40]. L'effort des Romains pour apprivoiser leurs jeunes épouses montrait leur volonté de faire d'elles des matrones et des mères de famille *(matres familias)* respectées et donc dévouées à leur foyer. Il ne s'agissait pas d'en faire des esclaves reproductrices. Par ailleurs, comment les Romains auraient-ils pu espérer finir par s'allier avec les Sabins sans traiter leurs filles avec égards ?

Le rapt des Sabines fut suivi par une longue guerre où les pères tentèrent de récupérer leurs filles déjà épouses et mères. Ce furent les Sabines elles-mêmes qui mirent fin à ce conflit en se jetant, éperdues, les cheveux dénoués en signe de lamentation, brandissant leurs enfants au milieu du champ de bataille. Ainsi, les peuples sabin et romain s'unirent sous la domination politique de Rome[41].

Cette histoire, qu'elle soit vraie ou simplement mythique, contribua à forger le modèle matronal romain dont les vertueuses Sabines furent les pionnières. Aux yeux des poètes élégiaques, l'antique Sabine personnifiait la matrone sans défaut, fidèle à son époux, ce qui n'était pas sans charme selon Ovide[42]. De la même manière, une certaine Laevina était comparée aux Sabines par Martial pour sa chasteté, du moins avant qu'elle ne parte avec son amant[43] ! Pour Juvénal, les Sabines étaient également remarquables pour leur chasteté[44]. Columelle, plus pragmatique, ne pouvait s'empêcher de donner en exemple leur mode de vie simple et bucolique pour déprécier la vie oisive et luxueuse de ses contemporaines[45].

Le corollaire de tant de vertus accumulées – fidélité, chasteté, fécondité, travail domestique – aurait-il été la laideur ? Ovide ne pouvait concevoir qu'une femme si occupée au soin de sa famille et de son foyer puisse également se soucier de sa personne. Aussi les Sabines apparaissent-elles dans son œuvre comme des femmes négligées et le poète ne fait pas dans la demi-mesure en utilisant l'adjectif *immundae* (sales, négligées) pour les désigner[46]. En outre, dans son traité sur les produits de beauté, la Sabine devenait le contre-exemple de la coquette[47].

Enjeu politique, archétype de la matrone et de la mère de famille exemplaires, les Sabines faisaient partie de la mémoire collective des Romains du I^er^ siècle de notre ère, même si elles incarnaient un modèle un peu suranné pour ceux et celles qui vivaient à une époque où les loisirs étaient plus prisés que le travail.

TARPÉIA : L'OR ET LE STUPRE

Tarpéia est une anti-héroïne. Elle était la fille de Spurius Tarpeius[48] qui commandait la citadelle de Rome située au sommet du Capitole alors que la Ville, sous la domination de Romulus, était encore une petite cité turbulente cherchant à annexer tous ses voisins[49]. Certains firent de Tarpéia une vestale[50], ce qui aggravait moralement le crime contre Rome dont elle allait se rendre coupable. Alors qu'elle sortait de la ville pour aller chercher de l'eau, elle aurait rencontré Titus Tatius qui dirigeait les troupes sabines prêtes à attaquer Rome. Selon Tite-Live, la jeune fille aurait été achetée par Tatius pour ouvrir les portes de la cité aux Sabins[51]. Pour Plutarque, qui donne de riches détails sur l'histoire, Tarpéia aurait nourri le désir de posséder les bracelets d'or et de pierreries que les Sabins portaient au bras gauche[52]. Elle aurait ainsi proposé à Tatius d'ouvrir les portes en échange de ce que « les guerriers portaient à ce bras[53] ». Toutes les sources s'accordent sur le fait que Tarpéia, qui avait trahi Rome, fut bien payée par les Sabins, qui l'ensevelirent sous ce qu'ils portaient au bras gauche : leur bouclier. Le geste des Sabins à l'encontre de Tarpéia pouvait revêtir plusieurs significations. Le meurtre de la jeune fille pouvait passer pour une marque de mépris envers celle qui était capable de trahir les siens. Ou bien les Sabins auraient tué la jeune femme pour cacher sa trahison et laisser croire que Tatius s'était rendu maître de

cette porte de Rome par ses propres moyens[54]. En dépit de sa mort prématurée, Tarpéia apparaît aux yeux d'Ovide qui détaille pourtant peu son aventure comme une personne perfide, perdue par son goût pour l'or[55].

Pourtant, certaines versions du mythe tendent à atténuer la culpabilité de Tarpéia. Tite-Live évoque d'autres sources selon lesquelles Tarpéia, en voulant priver les Sabins de leurs armes défensives, leur bouclier porté au bras gauche, aurait souhaité les offrir en pâture aux Romains[56]. Dans ce cas, la jeune femme aurait été une héroïne patriotique[57], mais en vain, car les troupes romaines n'auraient pas été prévenues à temps du piège qu'elle tendait aux Sabins. Mis à part Denys d'Halicarnasse, aucun auteur ne prête un quelconque crédit à cette version[58]. Plutarque, quant à lui, cite la version d'Antigonus – à laquelle il accorde peu de foi – selon laquelle Tarpéia aurait été la fille de Tatius, retenue de force à Rome. Elle aurait ouvert la citadelle à son père, mais ce dernier l'aurait tuée pour sa perfidie. Toutefois, Georges Dumézil attire l'attention sur le fait qu'avant l'enlèvement des Sabines, il n'y avait pas de Romaines. De fait, Tarpéia aurait pu faire partie des femmes enlevées aux *Consualia*. Cela légitimerait sa trahison envers Romulus tout en rendant étrange le fait qu'elle demandât une récompense[59].

Une autre tradition, venant de Simulus et citée par Plutarque, est beaucoup plus romanesque. Plutarque se moque des imprécisions du poète qui faisait des Gaulois les assassins de Tarpéia. La jeune femme aurait été prise d'un désir ardent pour le chef des ennemis. En échange de son amour et de l'or des guerriers, elle aurait ouvert les portes de Rome, mais sa nature traîtresse aurait poussé les Gaulois à la tuer[60]. Properce, dans ses *Élégies*, fait également d'elle une amoureuse éperdue[61]. Dans son délire érotomaniaque, elle voulut faire de Tatius le roi car elle le jugeait plus digne de régner que Romulus. Ainsi, elle deviendrait reine en apportant en dot la trahison de sa patrie[62]. L'amour est un mobile moins vil que l'appât de l'or[63], mais aucun traître ne peut gagner le respect de quiconque. Dans ses *Métamorphoses,* Ovide décrit le châtiment de Scylla, qui, comme Tarpéia, avait perdu sa patrie et son père par amour pour Nisus. Ce dernier la méprisa en retour pour les actes perfides qu'elle était capable de commettre[64].

L'issue reste toujours inchangée, celle qui trahit Rome pour de l'or ou le stupre mérite le mépris et une sentence de mort. En souvenir de son crime, la roche sur laquelle Tarpéia fut assassinée prit le nom de roche Tarpéienne et

c'était de son sommet que l'on jetait les condamnés à mort[65]. Plusieurs siècles plus tard, sous l'Empire, la roche Tarpéienne servait toujours à l'exécution de ceux qui avaient commis de graves crimes. Sous Tibère, Sextus Marius, coupable d'inceste avec sa fille, en fut jeté[66]. De même Sénèque le Rhéteur rappelle le cas d'une prêtresse précipitée du haut de la roche Tarpéienne pour avoir commis un acte de débauche[67].

Comme Lucrèce, Tarpéia est un symbole, mais, à l'inverse de l'épouse de Collatin, elle représentait tout ce qu'une Romaine ne devait pas être : une femme vénale ou libidineuse. De fait, la roche où elle mourut et qui porte son nom servait à châtier ceux qui avaient été d'aussi mauvais citoyens qu'elle.

TULLIA : L'ÉPOUSE AMBITIEUSE

Les descendantes des premières Sabines n'étaient pas toutes aussi vertueuses que leurs proches aïeules. L'un des premiers épisodes historiques qui devaient « dégoûter[68] » les Romains des rois a été écrit en lettres de sang par Lucius Tarquin dont la violence n'avait d'égal que l'ambition de Tullia. Celle-ci était l'une des deux filles du roi de Rome Servius Tullius. Elle avait pour époux Arruns Tarquin, homme au caractère doux. Ce dernier était le frère de Lucius Tarquin, qui avait épousé la plus douce des deux Tullia. Dans le récit de Tite-Live, c'est la plus ambitieuse des deux sœurs qui, navrée d'avoir un mari faible, tenta de se rapprocher de Lucius Tarquin dont elle estimait sa sœur indigne. Arruns Tarquin et la jeune Tullia moururent presque en même temps et les deux veufs se remarièrent avec la bénédiction de Servius[69].

Tullia, présentée comme l'auteur du meurtre de sa sœur et de son beau-frère, n'avait de cesse d'exhorter son mari à prendre le pouvoir. Excité par l'ambition de son épouse, Lucius Tarquin fomenta un coup d'État[70]. Le jeune homme, usurpant le pouvoir devant les membres du Sénat, assassina Servius lorsque ce dernier vint réclamer son trône. Encore une fois, Tite-Live fait de Tullia l'instigatrice du meurtre de son père par les conseils qu'elle donna à son mari. Mais le crime de Tullia ne s'arrêta pas là. Lorsqu'on lui présenta le cadavre de son père, elle roula dessus avec son char, souillant son propre corps du sang paternel[71]. Sans donner autant de détails, Eutrope tient également Tullia pour responsable de la mort de son père[72].

Dans l'histoire de Rome, Tullia apparaît comme la femme dangereuse. Sa soif de pouvoir, incompatible avec sa condition féminine, la poussa à faire de son mari l'instrument de sa domination. Elle était la cause du règne de Tarquin et de ses conséquences malheureuses, ce que Tite-Live souligne dans son *Histoire romaine* : « Mais l'auteur de tous ces désordres fut la femme[73]. » Pousse-au-crime et parricide, Tullia se couvrit de tous les opprobres. Seul le crime d'inceste ne pouvait pas lui être reproché, car il semble que la loi ne considérait pas le mariage avec l'ex-épouse du frère ou avec l'ex-époux de la sœur comme un inceste avant le III^e^ siècle avant notre ère.

Tullia demeurait encore à l'époque augustéenne l'archétype de la femme qui faisait fi de la *pietas* (respect) familiale[74] et ébranlait les fondements de la société en voulant entrer dans la sphère publique en instrumentalisant son mari pour arriver à ses fins. Les matrones devaient tirer des leçons de son histoire et comprendre combien une femme qui ne restait pas à sa place mettait en danger l'équilibre de sa famille et de sa patrie.

LUCRÈCE : LA VERTU PATRICIENNE

Parmi les figures féminines romaines héroïques, Lucrèce passait pour être l'incarnation de toutes les vertus matronales. Membre de la plus haute aristocratie, elle était l'épouse de Tarquin Collatin, fils du roi Tarquin l'Ancien.

Pendant le siège d'Ardée, Collatin dînait avec le prince Sextus Tarquin et d'autres officiers. Les jeunes gens en vinrent à parler de leurs épouses et se demandèrent ce qu'elles pouvaient faire en leur absence. Chacun fit l'éloge de sa propre femme, mais Collatin assura que la sienne était la plus vertueuse. Pour mettre fin au débat, ils se décidèrent à rentrer chez eux pour surprendre leurs épouses dans leurs occupations. Les belles-filles du roi furent découvertes s'enivrant dans des festins[75]. Lucrèce, quant à elle, tissait la laine avec ses servantes en se lamentant sur l'absence de son époux. Alors que Collatin s'enorgueillissait d'avoir l'épouse la plus sage, le prince Sextus Tarquin conçut un désir obsessionnel pour Lucrèce dont la pudeur et la chasteté n'avaient d'égal que la beauté[76]. Ovide propose une longue description de Lucrèce, vantant sa chevelure blonde et sa peau blanche[77] conformes aux critères de la beauté féminine chez les élégiaques[78].

Pour Ovide, l'obsession du prince est motivée par le désir charnel et le sentiment amoureux, bien que adultère, qui le poussent à posséder Lucrèce de force pour apaiser ses sens. Pour Tite-Live, au contraire, Sextus Tarquin tire son plaisir du déshonneur infligé à une femme belle et pudique. Cet axe choisi par l'historien n'est pas gratuit puisqu'il sert à mettre en exergue le vice des rois et des princes. Or la motivation qui poussa Tarquin à préméditer le viol de Lucrèce ne peut pas être imputé uniquement au désir sexuel. La domination, l'humiliation et la dégradation d'un tiers motivent le violeur romain dans la littérature[79], et la souillure de Lucrèce apparaît comme un moyen d'atteindre Collatin. En souillant Lucrèce, le prince ternissait le prestige de Collatin, qui devenait l'époux d'une femme violée[80].

Quelques jours plus tard, Tarquin vint seul chez Collatin où Lucrèce l'accueillit avec les égards dus à son rang. Pendant la nuit, l'épée à la main, Tarquin s'introduisit dans la chambre de Lucrèce, la menaçant et la suppliant tour à tour de céder à ses avances. Alors qu'elle refusait obstinément de se laisser fléchir, il menaça de l'accuser d'un crime dont elle ne pourrait pas se défendre. Pour cela, il la tuerait dans son lit et placerait à ses côtés le cadavre d'un esclave nu. On croirait alors que Tarquin avait assassiné Lucrèce pour la punir de s'être doublement souillée par un adultère avec un individu d'un statut inférieur au sien. Lucrèce dut se résoudre à accepter la flétrissure la moins grave. Entre laisser croire qu'elle s'était donnée à un esclave et avait été tuée en flagrant délit d'adultère et se laisser violer par un prince, elle choisit le moindre des deux déshonneurs, celui qui lui laissait la parole pour demander vengeance[81].

Peu après avoir été violée, elle fit venir son père et son mari. Douloureusement, elle raconta le crime dont elle avait été la victime. Ils l'encouragèrent à se ressaisir, la sachant innocente de toute tentative de séduction, mais, pour elle, sa pudeur ne pouvait être lavée que dans le sang. En se suicidant, elle prouvait qu'il lui était impossible de vivre avec la souillure du viol et donc qu'elle était incapable de commettre un adultère, même de force. Son suicide lavait son honneur et préservait son mari d'une épouse rendue impure par la semence d'un autre. Tite-Live lui prête des paroles qui se voulaient exemplaires pour toutes les femmes qui désiraient recouvrer leur dignité : « Quant à moi, si je m'absous de la faute, je ne m'affranchis pas du châtiment. Pas une femme ne se réclamera de Lucrèce pour survivre à son déshonneur[82]. » Le mot *impudica* choisi par l'historien

(traduit ici par déshonneur) est riche de sens. Il signifie sans pudeur, débauchée, souillée. En d'autres termes, toutes les femmes qui se livraient à la sexualité en dehors du mariage, de gré ou de force, n'avaient que le suicide pour regagner leur pudeur, preuve que la souillure sexuelle, une fois contractée, était symboliquement ineffaçable aux yeux des Romains. Évidemment, cette sentence de mort n'était valable que pour les femmes. La dissymétrie entre les attentes et les pressions sociales pesant sur les femmes et sur les hommes accentuait le déséquilibre entre eux. Le détail le plus remarquable dans cette histoire est qu'Ovide et Tite-Live rapportent tous deux qu'en tombant, la lame de son couteau planté dans son sein, Lucrèce prit garde, dans un dernier accès de pudeur, à ne pas découvrir son corps[83]. La dépouille de la jeune femme fut montrée au peuple qui s'unit derrière Brutus, ami de Collatin et neveu du roi. Ensemble, ils gagnèrent Rome et envoyèrent en exil le roi et ses fils. Brutus et Collatin furent nommés consuls. Rome était débarrassée de la tyrannie des rois. Depuis lors, on célébrait le *Regifugium* le 24 février[84].

Le viol de Lucrèce apparaît comme le détonateur de la révolte qui mit fin au régime en place. Elle était la seule à pouvoir jouer ce rôle, car elle était présentée comme la matrone la plus pure de Rome. En plus de sa chasteté et de sa pudeur, dont elle se soucia jusqu'à l'instant de sa mort, elle revêtait les caractéristiques de l'épouse idéale : douce, aimante et ne songeant qu'à son mari. De surcroît, alors que les autres matrones s'amusaient, elle s'adonnait à la seule tâche domestique digne d'une épouse honnête : filer la laine pour confectionner les vêtements du foyer. Hygin ne pouvait pas omettre de la citer dans sa liste de « celles qui furent les plus vertueuses » aux côtés de Pénélope[85]. Ainsi, Lucrèce possédait toutes les qualités qu'une matrone romaine pouvait avoir. À vrai dire, elle en avait tellement qu'elle n'était même plus vraiment une femme, elle avait « l'âme virile[86] » ! De fait, Lucrèce incarnait bien plus que le parangon de la chasteté féminine, elle représentait le peuple romain opprimé par la tyrannie des rois. Son viol était à l'image de ce que les rois infligeaient au peuple, comme le souligna le discours de Brutus après sa mort[87]. Il fallait débarrasser Rome d'un régime qui s'attaquait à ceux qu'il devait défendre.

L'histoire de Lucrèce était toujours évoquée dans la littérature du I^er^ siècle de notre ère. Chez Martial, Lucrèce est restée l'archétype de l'épouse vertueuse se désintéressant de la séduction et même des lectures

licencieuses (du moins en public)[88]. Juvénal, quant à lui, fustigeait les mères qui priaient au temple de Vénus pour que leurs enfants soient beaux alors que c'était sa beauté qui avait été fatale à Lucrèce[89]. Pour Tite-Live, elle devint une martyre de l'idéologie matronale des Romains.

VIRGINIE : LA VERTU PLÉBÉIENNE

Virginie est la Lucrèce de la plèbe. Toutefois, même si la vertu des deux femmes a été à l'origine de bouleversements politiques, Lucrèce apparaît comme un sujet actif en faisant le choix de se donner la mort pour échapper à la souillure, alors que Virginie est un objet que l'on se dispute, un enjeu de pouvoir. Dans les sources, son histoire n'est évoquée que par des historiens et des juristes[90], contrairement à Lucrèce, qui incarne le modèle matronal pour les élégiaques comme pour les satiristes.

À l'époque des faits, le système du décemvirat avait atteint ses limites. Le régime prenait des allures de tyrannie et avait déjà frôlé le putsch lors de l'assassinat de Lucius Siccius[91]. Cette fois, un décemvir s'en prenait à une jeune plébéienne et, de fait, attentait à Rome. Virginie, de même que Lucrèce, était victime de sa beauté[92]. Elle était la fille de Lucius Virginius, centurion dont les mérites sont encensés par Tite-Live[93]. Elle était fiancée à Icilius, un ancien tribun défenseur de la plèbe[94]. Socialement, elle apparaît comme un membre de l'élite plébéienne. Sur le plan symbolique, elle est l'incarnation de la plèbe défendue par le tribun face aux exactions des décemvirs.

La jeune fille avait le statut de vierge *(uirgo)*, c'est-à-dire qu'elle était une jeune fille de naissance libre en âge de se marier. Le nom de Virginie et son statut de vierge ont la même étymologie. Il s'agit là d'un procédé rhétorique qui fait de Virginie l'ambassadrice de son statut social. Son âge exact est néanmoins sujet à débat. Le mot *uirgo* signifie qu'elle était en âge d'être mariée et qu'elle avait au moins douze ans. Denys d'Halicarnasse lui donne quinze ans[95]. Tite-Live dit d'elle qu'elle était une jeune fille déjà grande *(uirgo adulta)*[96], ce qui va dans le sens de Denys d'Halicarnasse. Toutefois, on apprend dans le texte de l'historien que la jeune fille se rendait dans les écoles, sur le forum, où les enfants apprenaient à lire. Cette sorte d'école primaire recevant les enfants entre sept et douze ans, Virginie était sans doute plus proche de douze ans que de quinze. Quoi qu'il en fût, la jeune fille était d'une grande beauté et le décemvir Appius Claudius s'éprit d'elle.

À ce sujet, Tite-Live multiplie les expressions relatives au désir sexuel et à l'amour. Mais le désir d'Appius n'en est pas moins décrit comme une volonté de souiller. Il n'est nullement question de faire d'elle une épouse en justes noces mais d'assouvir une pulsion sexuelle. Aussi, pour la réduire à l'état d'objet, Appius demanda à l'un de ses clients de la revendiquer comme une de ses esclaves nées chez lui et que l'on aurait présentée à Virginius comme étant sa fille. Seul le père, représentant légal de la jeune fille, pouvait s'opposer à la préemption organisée par Appius, mais il se trouvait dans son camp militaire de l'Algide au moment où la procédure débuta. Lors du procès, Appius comptait statuer en faveur de son client Marcus Claudius. De fait, la jeune fille devenue esclave aurait été cédée avec la complaisance de son maître aux caprices du décemvir auquel elle n'aurait légalement pu opposer aucune résistance. Évidemment, Icilius vola au secours de sa fiancée et, avec l'aide d'un oncle de Virginie et le soutien de la plèbe, obtint que l'on remît le jugement au lendemain[97]. En dépit des manœuvres d'Appius Claudius, Virginius parvint à temps à Rome pour contester le statut d'esclave de sa fille. Il se rendit au tribunal entouré d'une foule bienveillante prête à le soutenir. Sans ciller et face à une foule hostile, le décemvir se déclara en faveur de l'esclavage. Mais Virginius refusa de soumettre sa fille au déshonneur de la perte de la liberté et au stupre[98]. Menacée par le décemvir, la foule s'écarta, abandonnant Virginie à son sort. Virginius s'empara de cette dernière, faisant croire qu'il allait demander à la nourrice si vraiment il n'en était pas le père et, attrapant un couteau, le planta dans le cœur de sa fille pour lui « rendre la liberté[99] ». L'absence de recours légaux le condamnait à tuer sa fille pour la soustraire au déshonneur. Le corps ensanglanté de Virginie fut exposé à la foule galvanisée par l'injustice. Celle-ci se rebella contre les décemvirs qui bafouaient leur liberté et portaient maintenant atteinte aux vierges romaines[100]. Virginius, de son côté, parvint à obtenir l'appui de l'armée en expliquant qu'il n'était pas un père infanticide. Au contraire, tuer sa propre fille dans un tel contexte était un acte d'amour paternel *(pietas)*[101]. Ainsi, le peuple et l'armée mirent fin à un régime politique où, à l'instar des rois, une dizaine d'hommes trop puissants se moquaient de la dignité et des droits du peuple romain[102].

Le destin personnel de Virginie apparaît comme un déclencheur. En effet, le décemvirat était déjà décrié. Comme Lucrèce, Virginie fut victime de sa beauté et du désir bassement sexuel qu'elle inspirait à un homme trop

soucieux d'exprimer sa supériorité sur autrui par la réalisation de ses fantasmes d'humiliation. La véracité de cette histoire, comme de celle de Lucrèce, peut être mise en doute. Toutefois, si les patriciens pouvaient s'enorgueillir de Lucrèce, il fallait une héroïne aux plébéiens. Pourtant, le véritable héros de la fable est bel et bien Virginius[103]. En effet, les pensées de Virginie ne sont rapportées par Tite-Live ni en style direct ni en style indirect. Elle est un objet qui subit son histoire.

Virginie était l'incarnation de ce qu'il y avait de plus faible dans le peuple et de ce que les hommes et les institutions devaient protéger pour garantir la pérennité de la cité, c'est-à-dire les vierges, les matrones et les enfants. Tite-Live illustre ce fait par ce discours d'Icilius en style direct : « La puissance tribunicienne et l'appel au peuple, ces deux remparts de la liberté, vous avez pu nous les enlever ; mais nos femmes et nos enfants ne sont pas soumis à la tyrannie de vos caprices[104]. » Au second jour du procès, Virginius appela également à la protection des femmes et des enfants : « À quoi bon garder Rome sauve, si ses enfants y sont exposés aux pires horreurs d'un pillage[105] ? » La chasteté des vierges et des matrones était un élément constitutif de l'honneur des hommes romains et il leur appartenait de défendre leurs femmes et leurs enfants face aux tyrans.

Dans les mythes fondateurs de Rome, le corps politique est symbolisé par une vierge ou une épouse, à l'instar de Virginie et de Lucrèce. Les tyrans ou les dirigeants politiques illégitimes sont représentés par des hommes adultères, incestueux ou violeurs qui oppriment ceux qui sont sous leur joug[106]. Mais pourquoi la violence politique était-elle érotisée ? J. A. Arieti rappelle que Vénus et Mars étaient à l'origine de Rome. Ces deux divinités symbolisaient l'amour et la guerre. La combinaison de ces deux principes représentait les forces procréatrices et destructrices ayant conditionné l'histoire de Rome[107]. Mais les femmes n'étaient que des figurantes dans la mythologie politique. Virginie, encore plus que Lucrèce, subit sa propre histoire, elle est l'incarnation de ceux qui sont juridiquement mineurs dans la société, de ceux qui devaient être exempts de souillure sexuelle et il appartenait aux citoyens et au pouvoir politique de les protéger.

LA ROMAINE IDÉALE

Les Romaines, qu'elles aient été des matrones, des vierges ou des prostituées, pouvaient s'inspirer des mythes politiques pour nourrir leur moral. Mais cela ne suffisait pas. Elles devaient cultiver des qualités que les hommes voulaient voir chez les femmes.

La première des qualités que devait avoir une citoyenne était la vertu. Or la vertu, *uirtus* en latin, désigne en premier lieu les attributs qui font la valeur d'un homme moralement et physiquement. Étymologiquement, ce mot dérive du latin *uir* qui désigne l'homme par opposition à la femme. Femme et vertu, deux notions incompatibles ? Rappelons-nous que, pour être un modèle de vertu, Lucrèce avait une âme virile. Le paradoxe de la vertu est encore plus visible dans la déesse *Virtus*, qui est une incarnation de cette notion sous les traits d'une femme ayant parfois un sein nu, comme les Amazones, et portant des attributs guerriers masculins.

En plus de ces mythes politiques, les philosophes, les élégiaques, les satiristes ainsi que les épitaphes et les graffitis donnent une bonne perception de la palette des qualités que les Romains attendaient de leurs femmes.

Musonius Rufus était un philosophe qui semblait penser qu'une femme pouvait être aussi vertueuse qu'un homme[108]. Certains stoïciens partageaient ce point de vue. Mais, s'il convenait également aux femmes de recevoir une éducation philosophique pour être meilleures, elles ne devaient pas pour autant se livrer à des activités masculines[109]. Les tâches domestiques étaient leur apanage. Cela impliquait de savoir gérer le travail des esclaves mais aussi de participer à certaines tâches et principalement la plus noble entre toutes, filer la laine, comme les Sabines et Lucrèce. Même si, au I^er^ siècle de notre ère, les Romaines rechignaient à filer elles-mêmes la laine pour faire leurs vêtements, cela demeurait une activité louable. Ainsi, l'éloge funèbre de Turia, daté de la fin du I^er^ siècle avant notre ère, précise qu'elle s'adonnait à cette activité[110]. Une épouse qui se livrait sans retenue aux travaux domestiques rendait son mari heureux, comme le souligne Horace dans une épode[111]. De la même manière, la compagne de l'intendant d'une ferme, bien que esclave, devait être une insatiable travailleuse[112], car le travail était l'assurance de mœurs honnêtes.

La liste des qualités morales que devait avoir une matrone est assez longue. Elle ne devait être ni querelleuse ni dépensière, savoir maîtriser ses colères, ses passions et son langage ; mais surtout être tempérante, agréable et complaisante, à l'instar de Turia qui était aussi docile, gentille et sobre[113]. En

plus de tout cela, une femme ne devait pas boire, car le vin poussait à avoir un comportement licencieux[114]. Par ces qualités, la matrone gagnerait l'affection de son époux[115]. Ces caractéristiques pouvaient être acquises par l'éducation. Une femme qui les possédait toutes méritait l'épithète de pudique *(pudica)* qui concentrait toutes ces précieuses vertus. Toutefois, l'excès de ces vertus menait les femmes à une austérité outrancière qui pouvait être insupportable pour leur entourage[116].

Il est néanmoins une vertu essentielle que toutes les femmes honnêtes devaient posséder : la chasteté *(castitas)*. Cela n'implique pas l'abstinence sexuelle. Il s'agit d'un état de pureté de mœurs, de désintéressement et d'intégrité proche de notre notion de fidélité. S'il n'existait aucune exigence de fidélité réciproque, Sénèque recommandait qu'un époux soit pareillement fidèle à son épouse[117]. Pour Martial, l'un des paramètres du bonheur était d'avoir une épouse chaste mais pas pudibonde[118]. Les prostituées devaient partager certaines qualités avec les matrones : on attendait d'elles qu'elles soient loyales, gentilles et dépourvues d'égoïsme.

La chasteté et la fidélité étaient deux qualités féminines associées à une troisième : la fécondité. Certes, être fertile n'était pas un attribut intrinsèquement moral, mais c'était bien la plus grande qualité physique de la femme. À l'époque augustéenne, on admirait Cornélie, la mère des Gracques, pour avoir mis au monde douze enfants. On passait alors sous silence le fait qu'elle avait été une mondaine cultivée. Elle était devenue une image de propagande illustrant la matrone selon la coutume des anciens *(mos maiorum)*. L'analyse des vertus féminines dans les textes du Haut-Empire montre que la matrone vertueuse était une femme qui vivait dans et pour la sphère privée. Cette vision de la matrone parfaite puisait ses origines dans les modèles féminins des mythes fondateurs de la Ville.

Hélas, une femme ne pouvait pas avoir que des qualités. Selon Aulu-Gelle, Varron aurait écrit dans l'une de ses *Satires Ménippées* : « Le défaut d'une femme, il faut le supprimer ou le supporter. Qui le supprime rend sa femme plus agréable, qui le supporte s'améliore[119]. »

Parmi les petits défauts typiquement féminins, il y avait, dans l'esprit des Romains, la curiosité et le goût des cancans, comme en témoigne l'affaire Papirius Praetextus. Le jeune garçon, qui portait encore la toge prétexte, accompagnait son père au Sénat. Sa mère le pressait de lui raconter ce qui s'y était dit alors que l'enfant devait garder le silence sur l'ordre du jour. Pour

calmer la curiosité de sa mère, l'enfant se résolut à raconter un mensonge. Il dit qu'on avait débattu pour décider s'il fallait accorder deux femmes à un époux ou deux maris à une épouse. La mère se précipita chez les autres matrones, et, dès le lendemain, une nuée de femmes manifestaient devant le Sénat pour qu'on accordât deux hommes à chaque femme[120]. Cette anecdote met en évidence un poncif selon lequel les hommes savent garder des secrets quand les femmes sont dévorées par la curiosité et le besoin de raconter.

La jalousie serait un autre fléau typiquement féminin. Dans le mythe ovidien, Procris était une épouse vertueuse et fidèle. Mais, un jour, son époux Céphale fut victime d'un mauvais sort d'Aurore et il crut que sa femme lui était infidèle. Ils se séparèrent. Quelque temps plus tard, alors qu'ils étaient réconciliés, Procris suivit son mari dans une de ses parties de chasse. Alors que Céphale invoquait la brise, Procris crut qu'il appelait une femme. Céphale, sentant une présence près de lui, lança sa javeline et la toucha mortellement[121]. L'amour mutuel des deux amants est au centre de l'histoire. Toutefois, c'est la jalousie de Procris qui donne une issue fatale au couple quand la jalousie de Céphale n'a fait que les séparer momentanément. Ovide évoque également la jalousie de Déjanire qui la poussa à être la complice du meurtre d'Hercule[122].

On fustige aussi la mollesse et la prodigalité féminines. Columelle se plaint que les Romaines, au contraire des antiques Sabines, se complaisent dans l'apathie. De fait, à l'époque augustéenne, les Romaines négligeaient le travail de la laine au profit de vêtements achetés à prix d'or, dépensant sans compter pour une luxueuse garde-robe[123]. Dans sa célèbre satire contre les femmes, Juvénal leur reproche à deux reprises d'être trop dépensières[124]. Pline l'Ancien s'étonne également de voir certaines femmes parées de bijoux pour plusieurs millions de sesterces[125]. Toutefois, la prodigalité d'une femme suffisamment riche pour dépenser son propre argent et entretenir un mari intéressé faisait d'elle une femme vertueuse aux yeux des hypocrites[126].

Si les petits défauts féminins pouvaient être tolérés, ceux qui mettaient en danger l'honneur de l'époux étaient énergiquement fustigés. Les tares les plus graves devaient être réprimées, car, aux yeux des vieux conservateurs tels que Juvénal, les femmes contribuaient à la dégradation des vertus traditionnelles.

La civilisation romaine était une société patriarcale dans laquelle l'honneur familial reposait en partie sur le comportement sexuel des femmes.

Afin d'éduquer et de maîtriser l'éros féminin, la mythologie politique a formé un moule dans lequel la personnalité des femmes devait se couler. Les qualités personnelles que les Romains espéraient retrouver chez les femmes achevaient de créer un idéal féminin, un carcan social rigide qui les enfermait dans la sphère privée. Toutes les femmes, honnêtes ou non, devaient se mettre au service des hommes et, par extension, au service de la patrie, les unes en veillant sur le foyer, les autres en assurant les distractions des hommes.

CHAPITRE II

CULTES FÉMININS, CARCANS SOCIAUX

LE CAS PARTICULIER DES VESTALES

Les vestales étaient l'incarnation de la plus parfaite pureté féminine. Aussi étaient-elles sélectionnées parmi les fillettes nées de parents libres dont la mère était nécessairement une matrone. Leur statut était très particulier, car elles formaient le seul collège de prêtresses romain. Élues pour servir la déesse du foyer Vesta, elles étaient les garantes, sur le plan religieux, de la pérennité de Rome et jouissaient de prérogatives enviées. Le prix de leurs privilèges était leur virginité[127]. La rupture du vœu de virginité, qui pouvait mettre en péril la destinée de Rome, était sanctionnée par la mort.

Les vestales, au nombre de six, étaient recrutées très jeunes, entre six et dix ans. Le choix d'une nouvelle vestale répondait à des critères très stricts. Elle ne devait avoir aucun défaut physique. Une difformité ou un handicap était sujet à quolibets ou, pis, à la honte, car le handicap était perçu comme le signe annonciateur d'une malédiction. La fillette ne devait avoir aucun défaut social non plus. Ses deux parents devaient être vivants, car elle devait être exempte de la souillure inhérente à la mort. Les parents de la candidate devaient ne jamais avoir exercé de professions infamantes ou avoir été esclaves. L'élue devait encore ne pas être émancipée ou avoir des parents divorcés et résider en Italie[128]. Comment ne pas constater que le choix de la vestale était déterminé par une recherche de pureté absolue ? La désignation d'une nouvelle vestale distinguait la fillette la plus parfaite socialement et la plus pure religieusement.

Bien qu'avoir une vestale dans sa famille représentât une formidable élévation sociale, il semble qu'à l'époque augustéenne bien des familles

redoutaient de voir leurs filles prises par le grand pontife. Pour les encourager à céder leurs filles, Auguste aurait déclaré qu'il n'aurait pas hésité à proposer une de ses petites-filles si elles avaient été en âge d'être choisies[129]. Par nécessité, on dut ouvrir le choix des vestales aux filles d'affranchis, mais aucune d'entre elles ne semble avoir été choisie[130]. Fruit du hasard ou manipulation du Sénat ? La question reste en suspens, car le mode d'élection est aujourd'hui mal connu. Il existait également des dérogations pour les fillettes qui avaient un proche parent possédant déjà une prêtrise.

Une fois la fillette choisie, elle était « prise » par le grand pontife qui, juridiquement, l'extrayait de sa famille pour la faire passer sous son autorité. Cette procédure s'appelait la *captio*. Dès lors, elle se mettait au service de Vesta pendant au moins trente ans. Le statut de vestale était accompagné de privilèges. Elles reçurent notamment d'Auguste des places réservées dans les spectacles[131] et le *ius trium liberorum* (droit des trois enfants)[132]. Il s'agissait d'un privilège offert aux mères de trois enfants qui les délivrait juridiquement de toute tutelle masculine.

L'exigence de pureté sexuelle était la condition essentielle de leur sacerdoce. Ariadne Staples est même allée jusqu'à supposer que les vestales, en veillant sur le feu, veillaient au pouvoir procréateur de l'homme que celui-ci symbolise[133]. La faute d'une vestale était considérée comme un inceste, ce qui était un interdit fortement intériorisé chez les Romains, car cela offensait les dieux et menaçait la marche du monde. De nos jours, cette accusation d'inceste soulève des questionnements. Il semble que la vestale qui perdait sa virginité commettait un inceste parce qu'elle était enlevée de tout système d'alliance en intégrant le temple de Vesta. Comme elle ne pouvait plus servir pour les échanges matrimoniaux, sans appartenir pour autant aux classes inférieures qui ne rentraient pas dans ce système d'échange, sa sexualité s'apparentait à l'inceste, c'est-à-dire à un acte contre nature[134]. Si la vestale avait un rapport sexuel, elle corrompait son état de pureté et devenait inapte au service de Vesta, qui pouvait s'en offusquer et ne plus protéger Rome. Un châtiment spécifique lui était alors réservé : elle était enterrée vivante dans une chambre souterraine où on ne lui laissait que quelques vivres et une lampe. On la menait là dans une litière fermée – elle était voilée pour ne pas communiquer sa souillure à ceux qui la regarderaient[135]. Bien que ce rituel semble remonter au moins à Numa, il était toujours en vigueur à l'époque

historique puisque la vestale Cornélia dut subir ce châtiment sous Domitien[136]. Quant à l'amant de la vestale, il était supplicié[137].

Le statut sexuel des vestales était rendu plus ambigu encore par leur costume, qui les plaçait entre la jeune vierge et la matrone[138]. Elles portaient la tunique *(stola)* symbolisant le statut social de la matrone, de la femme honnête. Leurs cheveux étaient coiffés en six tresses, selon un rite très archaïque, à la manière des femmes le jour de leur mariage et ornée de *uittae,* des rubans qui entraient dans la composition de la coiffure matronale. Cette coiffure, qui empruntait les accessoires des vierges et des épouses, signifiait que les vestales étaient vierges et non disponibles[139]. Le fait que la vestale doive être absolument pure en demeurant vierge prouve que la sexualité portait toujours une part de souillure dans l'esprit des Romains comme dans de nombreuses civilisations. La matrone, pour assurer son rôle reproducteur, devait se soumettre à cette souillure en la réduisant au minimum, c'est-à-dire en limitant sa sexualité à son époux. Ainsi, si pour être pure *(casta)* la vestale ne devait pas avoir de sexualité, la matrone était pure lorsqu'elle limitait ses activités sexuelles à un seul homme épousé en justes noces.

LES CULTES DES MATRONES

Donner des enfants légitimes à son époux et à sa patrie était la mission la plus importante qu'une matrone devait accomplir dans sa vie. Aussi plusieurs cultes avaient-ils pour objet la fécondité, la protection des accouchements et l'encouragement des vertus matronales.

La flaminique de Jupiter, prêtresse et figure matronale

La flaminique de Jupiter *(flaminica dialis)* était l'épouse du *flamen dialis*, prêtre de Jupiter[140]. Ce sacerdoce, rempli par un couple de patriciens, était soumis à un ensemble de règles très contraignantes[141]. Le couple sacerdotal ne pouvait pas se séparer, ni par répudiation ni par divorce. Lorsque la prêtresse mourait, le prêtre cessait d'exercer sa fonction[142]. Ce couple représentait une sorte d'idéal puisque seule la mort pouvait mettre un terme à leur union[143], il était une représentation du couple socialement parfait, la flaminique de Jupiter étant le parangon de l'épouse idéale. Celle-ci se livrait

notamment à l'activité matronale par excellence : le filage de la laine. Elle seule pouvait confectionner le manteau rituel de son époux.

Le vêtement de la flaminique était lui aussi régi par des règles strictes. Elle portait une tunique *(stola)* au bas de laquelle était cousu un volant destiné à cacher ses pieds. Son corps, entièrement recouvert, ne devait pas susciter la concupiscence. Ses cheveux étaient coiffés en un chignon de forme conique entrelacé de rubans de pourpre *(tutulus*[144]*)*. Le chignon porté par les femmes mariées devait diminuer l'attraction sexuelle de leur chevelure. La prêtresse dissimulait encore ses cheveux noués sous différents voiles afin d'annihiler totalement leur pouvoir sensuel. Enfin, elle se recouvrait du *flammeum,* le voile de mariée couleur de feu aux vertus fécondantes. Le port de ce voile faisait du couple une union toujours commençante[145]. En tant que figure de l'épouse socialement parfaite, la prêtresse devait être *uniuira*, c'est-à-dire qu'elle ne devait avoir contracté qu'un seul mariage dans sa vie. Représentante du mariage romain, elle interdisait les noces durant les périodes néfastes de mars et de juin. À cette époque consacrée aux purifications, elle avait l'interdiction de se coiffer et, symboliquement, interdisait par ce geste que l'on coiffe la jeune mariée[146]. Modèle à la fois vivant et ancestral de la matrone romaine, la prêtresse de Jupiter véhiculait l'image de l'épouse parfaite, chaste, pudique et attachée à son foyer.

Les Lupercales

Le 15 février était le jour des Lupercales. La course des Luperques et le sacrifice d'une chèvre mentionnés par Ovide s'inscrivent dans des rites de purification qui se déroulaient tout au long du mois de février. Selon le poète, la flagellation administrée par les Luperques lors de leur course à travers la Ville passait pour rendre les femmes fécondes depuis l'époque des Sabines[147]. Celles qui voulaient être mère se soumettaient de bon gré aux coups de fouet, car la purification ainsi obtenue chassait le mal qui les rendait stériles[148]. Les Lupercales étaient progressivement tombées en désuétude jusqu'à ce qu'Auguste leur redonnât une place dans le calendrier[149].

Les Carmentalia

Les *Carmentalia* étaient une fête dédiée à la protection des accouchements[150]. Ce culte était déjà perçu comme archaïque à l'époque impériale. La fête se déroulait les 11 et 15 janvier. Selon Ovide et Plutarque, elle trouvait son origine dans le fait que les femmes, privées de se déplacer en char, auraient organisé une grève de la fécondité. Ce type d'action féminine était, semble-t-il, redouté des hommes gréco-romains, comme le démontre la pièce *Lysistrata* d'Aristophane écrite au V^e^ siècle av. J.-C. Ce stratagème était un moyen de pression utilisé dans l'espoir que les matrones retrouvassent un privilège constitutif de leur statut et qui les distinguait des autres femmes. En outre, le droit de se déplacer en char protégeait physiquement les matrones du contact avec la foule des rues. Les hommes, paniqués à l'idée de devoir se passer de descendance, revinrent sur leur décision[151]. Les femmes mirent fin à leur grève. Pour Ovide, cela donna lieu à un double sacrifice pour la sauvegarde des petites filles et des petits garçons à la nymphe Carmenta[152].

Pour Aulu-Gelle, les *Carmentae* sont deux, Postuerta et Prosa, dont les autels élevés à Rome servaient à prémunir les femmes contre les accouchements difficiles et douloureux[153]. Il existe d'autres récits étiologiques contradictoires qui tentaient d'expliquer les origines obscures des *Carmentalia*. Il faut retenir que ce rite ancien, si nébuleux fût-il à l'époque augustéenne, avait pour mission de favoriser le bon déroulement des accouchements, ce qui lui conférait une importance particulière chez les matrones dont la sexualité se voulait reproductrice.

Le culte de la Pudeur

Le culte de *Pudicitia* (la Pudeur), qui présidait à la pureté sexuelle des matrones, n'était accessible qu'aux femmes qui n'avaient connu qu'un seul mariage : les *uniuirae* (littéralement « celles qui n'ont connu qu'un seul homme »). Cette exigence se fondait sur la croyance symbolique que la matrone qui avait connu plusieurs hommes, de manière strictement légale ou non, subissait un mélange des sangs de ses amants au sien *(commixtio* ou *pertubatio sanguinis)*. Il en résultait qu'elle devenait incapable de mettre au monde des enfants de pure race. C'est par crainte de la souillure sexuelle imprimée dans son sang que Lucrèce, devenue impure après son viol, se suicida plutôt que de donner une descendance douteuse à son époux. La persistance du culte de *Pudicitia* et de ses exigences à l'époque impériale

atteste la pérennité de cette croyance qui relevait plus du symbole que de la réalité. Ainsi, les matrones divorcées ou veuves pouvaient se remarier après une période de latence plus ou moins longue pour éviter les paternités confuses.

Le culte de la Pudeur a dissocié pendant un temps les patriciennes et les plébéiennes. Les mariages entre patriciens et plébéiens étaient considérés comme des mésalliances avant le V^e^ siècle av. J.-C., car les patriciens se voulaient par nature la catégorie sociale la plus pure par opposition aux autres catégories[154]. À l'époque républicaine, les luttes politiques entre la noblesse et le peuple se répercutèrent jusque dans les pratiques religieuses.

L'abstraction divinisée *Pudicitia* contribuait à encourager les matrones à rester chastes. La notion de *pudicitia* désigne en effet l'intégrité physique de l'épouse et son degré le plus élevé de pureté sexuelle qui se caractérise par une fidélité absolue à un époux unique. Ainsi, les matrones qui n'étaient pas ou plus *uniuirae* auraient souillé par leur seule présence la déesse.

Dans un contexte politique troublé par la lutte entre patriciens et plébéiens, *Pudicitia* se vit dans l'obligation de se dédoubler. En 296 av. J.-C., les orgueilleuses matrones patriciennes interdirent l'accès du temple de la Pudeur à une des leurs mariée à un plébéien sous prétexte qu'elle avait commis une mésalliance. La matrone écartée entreprit de créer une chapelle dédiée à la Pudeur Plébéienne où elle réunit les plébéiennes *uniuirae* pour un culte tout à fait analogue à celui de la Pudeur Patricienne. Si dans les premiers temps les plébéiennes rivalisèrent de chasteté avec les patriciennes, le culte finit par se dévoyer avant de sombrer dans l'oubli[155]. Cette anecdote voudrait-elle nous faire croire que seules les matrones patriciennes étaient capables de préserver sur une longue durée un culte dont l'exigence de pureté sexuelle était si haute ? Peut-être bien. Ce conflit politique et la tournure qu'il avait pris parmi les femmes réaffirmait la division sociale, y compris dans une catégorie qui semblait homogène, celle des matrones. Si toutes devaient être pudiques par nature, les patriciennes voulaient l'être davantage.

Plébéienne ou patricienne, *Pudicitia* stigmatisait les matrones qui avaient eu plusieurs amants en les excluant. Elle offrait ainsi une reconnaissance religieuse à celles qui répondaient à un idéal matronal rigide. Cependant, la quête de pureté sexuelle n'était pas toujours compatible avec les intérêts familiaux et n'empêchait pas les remariages des matrones.

LES CULTES DES PROSTITUÉES

De la même manière que les cultes des matrones normalisaient leur sexualité pour les aider à assurer leur rôle reproducteur, les cultes des prostituées avaient pour objet de les conforter dans leur mission d'agents veillant à la satisfaction des besoins sexuels des hommes.

Les Jeux floraux

Si l'on en croit Ovide, Flore était une déesse licencieuse. Des fêtes lui étaient consacrées au printemps, entre le 23 avril et le 3 mai. Selon la légende rapportée par Ovide, Flore, déesse des fleurs, du renouveau printanier et de la fertilité, aurait aidé Junon à donner naissance à Mars par l'attouchement magique d'une fleur. Junon, la déesse matronale, devint mère sans l'entremise d'aucun homme, préservant ainsi sa pudeur et sa chasteté. Pour la remercier de sa naissance, Mars offrit à Flore une place dans la cité de Romulus. Le rôle de cette dernière était de veiller au renouvellement de la nature à chaque printemps. Hélas, ses fêtes n'étaient pas célébrées tous les ans et la déesse voulut châtier les Romains en omettant volontairement de régénérer la nature. Pour l'apaiser, les consuls Laenas et Postumius célébrèrent des jeux en son honneur[156]. Les Jeux floraux *(ludi florales)* devinrent annuels en 173 avant notre ère. Ils institutionnalisaient manifestement des pratiques déjà existantes dans un contexte politique de crise agraire[157].

Ovide explique ensuite que les fêtes en l'honneur de Flore *(Floralia)* étaient une période joyeuse durant laquelle les mœurs se relâchaient quelque peu, notamment sous l'effet du vin. Les prostituées y prenaient une part active[158]. Elles investissaient les théâtres et se livraient à des effeuillages publicitaires au cours desquels elles annonçaient leurs tarifs en tâchant de mettre en valeur leurs spécialités, si l'on en croit le témoignage outré du chrétien Tertullien[159]. Déjà sous la République, les Romains étaient conscients du caractère érotique de ces effeuillages. Une anecdote racontée par Valère Maxime explique comment Caton d'Utique, homme réputé pour sa grande vertu, fut prié gentiment de quitter le théâtre pendant les *Floralia* pour que le peuple puisse se réjouir sans culpabilité du spectacle de la nudité des prostituées[160].

La divinité instigatrice du renouveau saisonnier favorisait le désir et la vigueur sexuelle au profit des forces vitales et donc de la fertilité tant de la nature que des humains. Toutefois, et contrairement aux Bacchanales, le culte de Flore ne remettait en aucun cas en cause l'ordre social. Aucune loi, aucune règle morale n'interdisait aux hommes de fréquenter les prostituées. Les femmes mariées en justes noces, quant à elles, avaient pour exemple l'histoire de Flore et de Junon dont les maîtres mots étaient fécondité, chasteté et fidélité.

En plus de stimuler la vigueur sexuelle des hommes, la nudité inhabituelle des prostituées dans le théâtre devait provoquer l'hilarité, et ce rire induit par le spectacle de « l'obscénité ludique » devait avoir une valeur apotropaïque[161]. Les chrétiens, à l'instar de Tertullien, ne pouvaient pas comprendre cette fête comme une célébration de la vie et n'y voyaient qu'une offense à la pudeur.

Le culte de la Vénus Érycine

Une fête en l'honneur de Vénus concernait tout particulièrement les prostituées. La Vénus sicilienne du mont Éryx fut importée en deux temps à Rome. Un premier temple lui fut dédié en même temps que l'on en dédiait un autre à l'abstraction divinisée *Mens* (la Raison), à la suite de la défaite du lac Trasimène. Dès lors, le culte de la déesse perdit ses caractéristiques orientales – et en particulier ses hiérodules – dans un souci d'adaptation aux coutumes romaines que la prostitution sacrée choquait profondément[162]. Cette Vénus était adorée comme la mère d'Énée et son culte fut totalement romanisé. En 184 av. J.-C., la Sicilienne obtint un second temple, hors de l'enceinte sacrée de Rome, le *pomerium*, près de la porte Colline[163]. La Vénus du mont Éryx conserva alors son lien étroit avec le monde de la prostitution en devenant la protectrice des prostituées[164]. La déesse avait une fête qui lui était propre, le 23 avril, que l'on appelait le jour de la prostitution *(meretricum dies)*[165]. C'est à cette date qu'Ovide invitait les filles publiques à honorer Vénus en lui offrant des présents en échange de la beauté et du succès[166]. En ce jour, celles-ci défilaient au temple, se comparaient certainement les unes aux autres pour faire valoir leurs atouts et s'assurer une large publicité auprès des hommes qui venaient sans doute nombreux pour admirer le spectacle[167].

L'ambiance érotique qui caractérisait cette fête se plaçait en opposition avec les fêtes matronales. La religion, à l'instar des autres pratiques sociales, opposait les matrones et les autres femmes en raison de leurs rôles sociaux antagonistes. Il n'était nullement question dans ce rite de fécondité et de vertu, mais de beauté physique accordée par la déesse dans le but de stimuler le désir masculin et d'exciter par là même la virilité.

Les fêtes relatives aux prostituées mettaient les non-matrones dans la position d'objets sexuels, notamment par la monstration du corps ou la gestuelle impudique. Laissant la chasteté et la fidélité aux matrones, les rites des prostituées favorisaient la séduction et l'érotisme récréatif dans un but non procréatif.

LES CULTES COMMUNS

La religion romaine a contribué à structurer la sexualité féminine au sein de chaque classe sociale. Il arrivait que certains cultes réunissent les matrones et les autres femmes pour mieux réaffirmer leurs rôles sexuels respectifs.

Anna Pérenna

La fête en l'honneur d'Anna Pérenna avait lieu le 15 mars. À cette date, les bonnes mœurs romaines étaient momentanément oubliées. Hommes et femmes mêlés s'enivraient de vin et les jeunes filles chantaient des chansons obscènes. À l'époque augustéenne, bien que toujours célébrée dans les classes populaires, elle gardait une origine obscure. Ovide en propose trois contes étiologiques. Dans la première version, Anna, sœur de Didon, après sa fuite de Carthage suivie d'une longue errance, fut transformée en nymphe pour échapper à la jalousie de Lavinie, épouse d'Énée, qui avait recueilli l'infortunée exilée. Plongée dans les eaux intarissables du Numicius, elle aurait pris le nom d'Anna Pérenna, Anna l'intarissable. Le récit est charmant, mais, plus qu'un mythe fondateur, il faut y voir le plaisir tout personnel d'un Ovide qui s'offrait un *addendum* à la célèbre *Énéide* de Virgile. Une autre tradition apparemment fantaisiste fait état d'une vieille femme nommée Anna, du village de Bovillae, qui offrait des galettes aux Romains menacés de mourir de faim lors d'une bataille, et ce, à une époque aussi ancienne qu'indéterminée. Les Romains lui auraient élevé une statue pour la remercier. Ce récit ne semble pas en adéquation avec le climat licencieux et joyeux de la

fête d'Anna Pérenna. Aussi, la troisième version paraît plus adaptée. En offrant à Anna Pérenna de placer sa fête dans son mois, le dieu Mars lui demanda de l'aider à obtenir les faveurs de Minerve. Après avoir laissé longtemps patienter le dieu, Anna Pérenna entra dans la chambre nuptiale, dissimulée sous son voile. Mars se précipita sur elle, fou de désir. Alors, il découvrit que la femme sous le voile n'était pas la vierge Minerve, mais Anna qui s'était substituée à elle. Mars s'en trouva humilié et cette plaisanterie aux dépens de ses ardeurs viriles déclencha l'hilarité chez les dieux[168]. C'est à cette version qu'Ovide prête l'origine des chants obscènes entonnés durant la fête d'Anna Pérenna qui rappellent l'usage de chanter des chansons grivoises en accompagnant la mariée chez son époux.

Le mythe d'Anna et de Mars reprend le thème de l'amant raillé *(amator elusus)*. Le mythe met en scène « un homme viril […], incapable de maîtriser sa sexualité, attiré dans un piège par la séduction d'une femme[169] ». Ne peut-on y voir également une fable moralisatrice ? Mars est puni d'avoir désiré une déesse vierge. Par extension, les hommes devaient respecter les femmes qui n'étaient pas sexuellement disponibles, c'est-à-dire les matrones et les vierges, sans quoi ils s'exposaient à des sanctions judiciaires.

La signification de la fête d'Anna Pérenna ne s'arrête pas là. La divinité veillait également au passage de la vierge vers la vie de matrone. Chez Martial, Anna Pérenna se réjouit du sang des vierges[170], celui de la défloration. Ce passage à la sexualité légale s'illustrait dans la fête par les chansons obscènes qui pouvaient avoir un rôle éducatif ou, tout du moins, démystifiaient la sexualité. Mais surtout le rire que ces mots défendus engendraient avait une valeur apotropaïque. En faisant entrer les vierges dans la sexualité des femmes, Anna Pérenna veillait à la fécondité des humains et, par extension, à celle de la Terre. Les réjouissances de cette fête portaient en elles l'espérance du bonheur à venir[171].

Fortuna Virilis et Vénus Verticordia

Aux calendes d'avril, c'est-à-dire le premier jour de ce mois[172], les femmes célébraient le culte de deux divinités, *Fortuna Virilis* et Vénus *Verticordia*. Ces rites présentaient des traits communs. *Fortuna Virilis* était probablement la plus archaïque[173]. Les origines de la *Fortuna* des Romains sont anciennes, obscures et complexes. *Fortuna* n'était pas qu'une déesse de

la chance ou du hasard, elle revêtait des épiclèses distinctes qui lui conféraient des fonctions différentes. Le culte de la *Fortuna Virilis*, dont le temple aurait été érigé par Servius Tullius[174], semblait avoir pour finalité la protection des hommes. Paradoxalement, le culte était pratiqué par des femmes. Cependant, nous verrons que ces deux aspects de la divinité ne sont pas antinomiques.

À l'époque augustéenne, on célébrait Vénus *Verticordia* le même jour. Son culte apparut peu de temps après l'adoption de la Vénus du mont Éryx dont elle est une sorte d'« antidote », pour reprendre les termes de Pierre Grimal[175]. La Vénus qui « change les cœurs » avait pour mission de détourner les matrones et les vierges des amours interdites en préservant leur pudeur. C'était une sorte de Vénus aux amours assagies servant de modèle aux matrones. La création de cet avatar vénusien ne pouvait voir le jour que dans un contexte où les Romains craignaient un relâchement des mœurs[176]. La statue de la déesse fut consacrée en 204 av. J.-C. Le choix du modèle de la statue révèle la volonté des Romains de faire de cette Vénus une garante de la vertu. Effectivement, on choisit, parmi les matrones des plus nobles familles, une certaine Sulpicia pour ses grandes qualités morales. En 114 avant notre ère, après le scandale de l'inceste de trois vestales, on voulut intensifier les honneurs rendus à cette Vénus afin qu'elle protégeât mieux les cœurs en lui érigeant un temple dont l'emplacement est aujourd'hui oublié.

Ces deux cultes simultanés opposaient les matrones aux prostituées. L'un des rituels communs consistait en un bain. Vénus *Verticordia* était desservie par des femmes de la bonne société *(honestories)* et le culte de la *Fortuna Virilis*, *a contrario*, s'adressait aux femmes de plus basse condition sociale *(humiliores)*[177]. Cette distinction est clairement établie dans les *Fastes* d'Ovide lorsqu'il s'adresse aux dévotes de *Fortuna Virilis* en ces termes : « Vous qui ne portez ni bandelettes ni longues robes[178]. » Les femmes désignées par ce vers sont évidemment les courtisanes, les prostituées et toutes les femmes qui, d'une manière générale, étaient légalement privées du port de la tunique matronale *(stola)* ainsi que des autres attributs de la femme mariée comme les bandelettes qui servaient à nouer la chevelure. Durant le cérémonial, les prostituées devaient se baigner avec la statue dans les thermes des hommes[179]. Ce culte archaïque, qui perdurait à l'époque augustéenne, s'intégrait aux cultes de fécondité célébrés au mois d'avril. Le bain pris par des femmes nues dans les thermes des hommes permettait de faire passer les

jeunes garçons dans la catégorie des hommes *(uiri)* et de stimuler leurs forces procréatrices. Seules les courtisanes pouvaient accomplir cette cérémonie qui passait par l'exhibition de leur corps nu. L'ensemble de ce rite était lié à la magie amoureuse et érotique. Si l'on en croit Ovide, *Fortuna Virilis* avait aussi le pouvoir de masquer les défauts physiques des femmes aux yeux de leurs amants[180]. Le culte avait ainsi pour objectif d'augmenter l'attraction sexuelle des officiantes, femmes qui n'avaient pas à défendre leur réputation. En effet, les prostituées travaillaient nues ou vêtues de vêtements élégants et recherchés mais qui laissaient entrevoir leurs appas.

Vénus *Verticordia*, quant à elle, était baignée par les officiantes, qui se purifiaient dans l'eau à l'instar de la déesse. La Vénus honorée par les matrones avait incontestablement un côté moralisateur[181]. Les aspects érotiques de Vénus étaient centrés sur une purification des désirs charnels qui devaient rester tournés vers le mari dans un but procréatif. Il semble que ces ablutions aient eu lieu dans la vallée du Grand Cirque, théâtre des événements du rapt des Sabines, ce mythe qui fonde le mariage romain[182].

Finalement, le bain des matrones et celui des prostituées avaient le même but sexuel : stimuler les forces procréatrices de l'eau pour rendre les épouses fécondes et les hommes virils[183].

Les Nones Caprotines

Les Nones Caprotines, dont la déesse tutélaire était Junon Caprotina, se déroulaient le 7 juillet. Ce culte réunissait les matrones et les autres femmes dans une même dévotion où chacune avait son rôle à jouer. D'une part, les matrones se rendaient auprès d'un figuier sauvage sacré où elles banquetaient[184] et observaient des rituels dont on ne sait pas grand-chose sinon que le bois de l'arbre et sa sève étaient utilisés[185], vraisemblablement dans le cadre de rites de fécondité[186]. On prêtait aux figues qui mûrissaient alors un pouvoir fécondant, et les femmes buvaient ou se frottaient avec la sève blanche du figuier. La figue était assimilée au sexe féminin et revêtait une fonction prophylactique[187]. La sève blanche du figuier évoquait, quant à elle, la semence masculine. En outre, le bois de figuier était utilisé pour tailler des effigies de Priape[188], dieu ithyphallique protecteur des vergers.

D'autre part, les prostituées et les esclaves, habillées en femmes libres en souvenir d'un épisode de l'histoire où elles s'étaient fait passer pour des

matrones auprès des ennemis de Rome pour les protéger[189], faisaient des simulations de combats et provoquaient les hommes[190]. Elles rappelaient ainsi aux Romains qu'elles les avaient aidés face à leurs ennemis en se battant à leurs côtés et en préservant l'honneur des matrones par une duperie vestimentaire. Ce faisant, les femmes de condition inférieure confirmaient leur utilité et leur rôle social, celui de protéger les matrones du désir masculin en le détournant sur elles.

Les Nones Caprotines fédéraient toutes les femmes tout en marquant fortement leurs fonctions sociales. Pendant que les matrones étaient occupées à des rituels de fécondité censés les aider à remplir leur fonction sociale en devenant mères, les autres femmes distrayaient les hommes en canalisant leurs pulsions sexuelles au profit des matrones.

La Bonne Déesse

Le culte de la Bonne Déesse *(Bona Dea)* était déjà très ancien et intriguait fortement à l'époque augustéenne. Il s'agissait du seul culte strictement interdit aux hommes[191]. L'identité de la Bonne Déesse est assez trouble. Certains récits étiologiques relayés par Macrobe l'assimilaient à Proserpine, à Hécate, à Médée ou à une pudique fille de Faunus[192]. Cette dernière version justifiait un certain nombre de pratiques liées au culte.

Les fêtes de la Bonne Déesse se déroulaient en deux temps. La première fête avait lieu au temple, probablement construit sur l'Aventin, le 1er mai[193]. Aucun homme n'était admis dans la demeure de la déesse.

La seconde célébration avait lieu en décembre dans la maison du consul ou du préteur[194], c'est-à-dire dans la demeure d'un haut magistrat, en présence des vestales. La célébration eut lieu chez Cicéron en 63 av. J.-C. et chez Jules César l'année suivante[195]. Cette dernière fut entachée d'un terrible scandale grâce auquel nous connaissons quelques éléments sur le déroulement des festivités. Ces fêtes devaient attirer les faveurs de la déesse sur le peuple et bénéficiaient de l'appui politique des deux plus importants magistrats dont l'épouse ou la mère présidaient la célébration. Alors que le culte était célébré chez Jules César sous la direction de son épouse Pompéia et de sa mère Aurélia, le jeune P. Clodius Pulcher s'introduisit dans la maison déguisé en femme. Il voulait y rejoindre sa maîtresse, Pompéia. Le jeune homme fut promptement démasqué et les femmes voulurent châtier celui qui

avait offensé les dieux[196]. Le fait que les femmes réclament une punition pour le curieux prouve l'importance religieuse de ce culte et le respect qu'elles lui accordaient.

Le culte de la Bonne Déesse conservait ses secrets pour les hommes, qui nourrissaient à son encontre une certaine curiosité ou qui, à l'instar de Juvénal, colportaient des médisances apparemment fantasmées. Lors des cérémonies, les matrones pratiquaient des activités qui n'étaient normalement pas admises. Elles sacrifiaient une truie alors que, d'ordinaire, le sacrifice animal était l'affaire des hommes. Pis encore, elles consommaient du vin, ce qui était interdit aux origines de Rome. Ce vin prenait alors le nom de lait et était contenu dans un récipient appelé pot de miel[197]. Ce subterfuge était censé contourner le tabou ancestral. Selon Macrobe, cet interdit puisait son origine dans le mythe de Faunus qui aurait tenté d'abuser de sa fille en l'enivrant. Pour Plutarque[198], la Bonne Déesse, cette fois épouse de Faunus, aurait été tuée par ce dernier pour avoir abusé du vin. Les deux conséquences négatives du vin sont illustrées dans ces deux versions du récit : la perte des inhibitions, qui fait courir le risque d'une sexualité interdite, et la crainte du vin comme abortif.

Sous l'Empire, l'interdiction de la consommation de vin était tombée en désuétude depuis longtemps. Pour Juvénal, boire aux fêtes de la Bonne Déesse était une prémisse à toutes les débauches, et selon lui les femmes, grisées par l'alcool, se livraient à tous les débordements, y compris sexuels[199]. Bien sûr, la vision de Juvénal n'est pas à prendre au pied de la lettre, car elle met en avant la crainte masculine de la liberté sexuelle des matrones qui met en danger leur descendance en leur autorisant momentanément les privilèges des prostituées : le vin, la musique et la danse sans la surveillance des hommes.

Loin d'être l'occasion de se dévergonder, les cérémonies de la Bonne Déesse célébrées en présence des vierges vestales permettaient de renforcer les matrones dans leurs fonctions sociales.

LES CULTES EXOTIQUES

Les cultes exotiques ont toujours été accueillis avec circonspection quand ils risquaient de remettre en cause l'ordre établi, qu'il fût politique ou social. Deux de ces cultes comportaient des aspects qui inquiétèrent les hautes

autorités romaines et subirent des persécutions avant d'être finalement tolérés.

Les Bacchanales

L'un des cultes les plus sulfureux dans lequel intervenait une dimension érotique était sans conteste les Bacchanales qui jetaient les participants dans des transports extatiques. Il a connu une lourde répression un siècle et demi avant l'établissement de l'Empire avant d'être à nouveau toléré sous une forme assagie. Selon Ovide et Tite-Live, les mystères de Bacchus trouvaient leur origine en Grèce dans le culte de Dionysos[200]. Ils seraient arrivés jusqu'à Rome en passant par l'Italie du Sud par l'entremise d'un obscure devin grec qui, pour attirer les prosélytes, avait ajouté aux cérémonies nocturnes le vin et la recherche des plaisirs[201]. Il est étonnant de constater que, selon Tite-Live, il fallût un devin grec pour ajouter l'usage du vin dans un culte dédié au dieu du vin lui-même. Cela prouve que ces récits historiques antiques n'étaient que de pures inventions ayant pour but de désavouer le culte bachique.

D'autres divinités entouraient le dieu pourvoyeur de vin. Ovide évoque entre autres les Pans, les Silènes, les Satyres, les Nymphes ainsi que Priape[202]. Il se disait qu'en l'honneur de ces dieux festifs les initiés se livraient à des orgies alors célébrées au pied de l'Aventin dans un bois sacré. En grec ancien, le mot orgie désignait une fête religieuse en l'honneur de Dionysos. Ovide, dans sa description poétique d'une Bacchanale, évoque la nudité des nymphes et la tension sexuelle ambiante favorisée par le vin[203].

Cette religion à mystères s'ouvrait aux hommes et aux femmes. Cela était perçu comme quelque chose de plutôt subversif aux yeux des Romains. La célébration des Bacchanales aurait été l'occasion de pratiques sexuelles qui n'étaient pas habituellement admises. Dès le II^{e} siècle av. J.-C., des rumeurs commencèrent à courir. Cérémonies de toutes les débauches, elles auraient masqué des viols, des meurtres et des trafics d'influence. Il est aisé d'imaginer que les Romains ont dû craindre des complots venant de cette organisation secrète qui malmenait la coutume des anciens *(mos maiorum)*. Aussi deux consuls furent-ils désignés pour lutter contre celle-ci[204]. En 186 av. J.-C., l'affranchie prostituée Hispala Faecenia dénonça au consul Postumius le complot que tramait Duronia et son second mari contre le fils du premier lit de cette dernière et amant d'Hispala, le jeune Aebutius, pour

s'emparer de ses biens. Elle fit une déposition édifiante sur les mystères bachiques en expliquant qu'au départ le culte ne concernait que les femmes et se déroulait pendant la journée avant qu'une prêtresse campanienne nommée Paculla Annia ne bouleversât la cérémonie en initiant ses deux fils pendant la nuit. Dès lors, les Bacchanales étaient devenues l'occasion de débauches sans nom où les mystes en transe faisaient subir toutes sortes de violences et d'abominations aux nouveaux initiés dont l'âge n'excédait jamais vingt ans. Hispala donna une image très alarmiste de la secte en expliquant qu'elle se composait déjà d'un peuple entier[205]. Dès lors, un sénatus-consulte[206] fut voté pour mettre fin aux activités de la secte en dénonçant la véritable gangrène que les initiés représentaient[207]. Les longues harangues des magistrats reproduites et réécrites par Tite-Live donnent la mesure du scandaleux de cette affaire. Pour Pierre Grimal, c'est la crainte des complots politiques que pourrait mener une institution secrète trop puissante contre le pouvoir en place qui poussa les magistrats à mettre un terme aux Bacchanales, sans compter la peur d'une montée en puissance des fanatismes religieux contre le *mos maiorum*[208]. Cela est perceptible dans le discours du consul qui accusa les femmes d'avoir perverti les cérémonies et de compter parmi les mystes des efféminés ivres qui n'avaient plus leur place ni dans l'armée ni dans les assemblées de citoyens[209].

Jean-Marie Pailler avance une autre raison : la crainte d'une société secrète matriarcale où les très jeunes hommes étaient initiés par des femmes plus âgées à qui ils étaient soumis. Ce rite se mettait donc en opposition avec la société patriarcale romaine en concurrençant les rituels familiaux et civiques traditionnels[210].

Le récit de la répression des Bacchanales de Tite-Live comporte un certain nombre d'aspects érotiques. La dénonciatrice de la secte est une jeune affranchie prostituée initiée malgré elle dans sa jeunesse. Une prostituée était normalement frappée d'infamie et ne méritait le respect de personne. Or Tite-Live insiste sur le fait qu'Hispala était moralement au-dessus de sa condition. Elle était, de surcroît, généreuse et fidèle envers son amant[211]. Ces deux qualités étaient attendues d'une matrone mais non d'une prostituée. Hispala est l'archétype de la putain vertueuse. Pour avoir sauvé un citoyen et la patrie du danger des Bacchanales, elle fut remerciée en devenant officiellement une matrone lavée de l'infamie de son ancienne condition. Le fait qu'elle soit une prostituée renforce, dans le récit, l'horreur des débauches des bacchanales,

car même une femme dont le métier est d'assouvir des désirs sexuels se montre choquée par ce qu'elle a vu lors de ces cérémonies.

La morale sous-jacente de cette histoire apparaît alors. Un citoyen romain ne devait en aucun cas accepter ou rechercher des rencontres sexuelles hors du cadre établi par la société. Lors des Bacchanales, les jeunes hommes pouvaient avoir des rapports actifs ou passifs avec d'autres hommes de même statut qu'eux ou avec des femmes mariées en justes noces, ce qui était rigoureusement interdit.

Les Bacchanales furent donc prohibées parce qu'elles représentaient une véritable menace à la fois sociale, politique et religieuse, alors qu'elles étaient, au départ, des soupapes de sécurité permettant aux uns et autres, et surtout aux femmes, d'échapper au quotidien pendant quelques jours pour mieux y revenir. Cette licence temporaire avait été vue par les Romains comme une attaque perpétrée contre l'ordre établi[212]. D'ailleurs, le procès fait aux Bacchants revêtit bien des aspects plus politiques que religieux car ils furent accusés de conjuration. De nombreux mystes auxquels on reprochait de graves crimes furent condamnés à mort. Toutefois, le culte dionysiaque ne disparut pas pour autant[213]. Il prit un caractère plus intime et spirituel[214]. Quelques dizaines d'initiés se retrouvaient dans les temples ou des maisons aménagées pour se livrer aux activités classiques de tous les collèges religieux. La grande mégalographie de la villa des Mystères de Pompéi est l'exemple d'un culte bachique assagi au I^{er} siècle av. J.-C. mais toujours dirigé par des femmes, à l'instar de la maîtresse de la villa. En outre, un temple dédié aux divinités dionysiaques situé à moins d'un kilomètre de Pompéi continua à fonctionner jusqu'à la destruction de la ville par le Vésuve[215]. Cela atteste du vif intérêt que la Campanie avait depuis plusieurs siècles pour le culte bachique dans lequel les femmes continuèrent à jouer un rôle non négligeable.

Le culte d'Isis

Le culte d'Isis, originaire d'Égypte, arriva à Rome après avoir subi plusieurs mutations et syncrétismes depuis l'époque ptolémaïque. La magicienne du Nil, symbole de vie, se fondit petit à petit avec Hathor, Io, Aphrodite puis Vénus chez les Romains pour devenir une divinité préposée à l'amour en tant que principe de vie, à l'amour sexuel mais aussi à l'amour

filial en protégeant notamment les grossesses[216]. Dès le IIe siècle av. J.-C., des temples furent dédiés à Isis dans de nombreuses villes campaniennes telles que Pouzzoles, Herculanum, Pompéi, Naples ou encore Stabies avant que Rome n'accueille finalement la déesse. Le culte connut plusieurs difficultés avant d'être réellement accepté. Tous les collèges religieux, y compris celui des Isiaques, furent dissous en 64 av. J.-C., puis les cultes d'Isis et de Sérapis furent interdits dix ans plus tard avant d'être à nouveau tolérés en 43 avant notre ère. Toutefois, Auguste, se méfiant des divinités orientales, interdit ces cultes dans l'enceinte du *pomerium*[217]. Cette méfiance avait des fondements politiques. L'Égyptienne Isis rappelait au vainqueur d'Actium une autre Égyptienne. Antoine et Cléopâtre ne se faisaient-ils pas surnommer le nouveau Dionysos et la nouvelle Isis[218] ? Alors qu'Octave et Antoine se livraient une guerre sans merci pour le pouvoir, les Romains n'avaient-ils pas craint de voir l'Orient, ses dieux et ses rois annexer la Ville ? Même si le conflit avait tourné à l'avantage d'Octave et qu'Antoine et Cléopâtre fussent morts, la peur d'une invasion orientale qui ébranlerait le pouvoir en place restait présente dans son esprit. Dès lors, on comprend mieux sa circonspection vis-à-vis des Isiaques et d'Isis elle-même.

Dans un premier temps, Isis s'attira d'abord les faveurs des classes populaires[219]. Les vestiges archéologiques de Pompéi prouvent qu'une grande majorité de dévots étaient des esclaves, des affranchis ou des clients de grandes maisons. Le culte possédait une dimension eschatologique[220] propre aux religions orientales qui offrait une sorte de renaissance après la mort vers une vie plus pure. Cela était inexistant dans la religion romaine traditionnelle et les élites allaient finalement se laisser séduire et s'emparer des prêtrises les plus importantes.

Les membres les plus nombreux du collège des Isiaques étaient les femmes et en particulier les courtisanes, car la déesse se souciait tout particulièrement des intérêts de ces dernières, y compris de leur sexualité. Le satiriste Juvénal la surnomme « Isis, la déesse-maquerelle[221] ». Elle veillait notamment au bon déroulement des grossesses. Ovide adresse ainsi une longue prière à Isis pour qu'elle sauve la vie de sa fidèle dévote, Corinne, en danger de mort à la suite d'un avortement malheureux[222].

En dépit du fait qu'Ovide laisse malgré tout entendre que le temple d'Isis était un lieu de rencontre pour les amours passagères, le culte de celle qu'il surnomme la génisse de Memphis ou de Pharos[223] exigeait une certaine

rigueur sexuelle. Lors de certaines fêtes, des périodes d'abstinence étaient requises et celles qui avaient fauté étaient tenues de faire pénitence[224]. Pourtant, Properce semble montrer une certaine défiance face à ces femmes de petite vertu qui fréquentaient le temple de l'Alexandrine. Il cite une maquerelle sans foi qui encourageait sa protégée à vendre ses faveurs à prix d'or avant de simuler le fait d'être dans les jours de pureté consacrés à Isis pour se débarrasser de l'amant ruiné[225].

La dernière grande persécution contre les Isiaques eut lieu en 19 sous le principat de Tibère. Elle aurait été provoquée par une affaire d'adultère relatée par Flavius Josèphe. La noble matrone Paulina, reconnue pour ses vertus, exerçait une prêtrise au temple d'Isis de Rome. Le chevalier Décius Mundus en tomba amoureux et chercha à la séduire. Il lui offrit des cadeaux, des sommes d'argent folles pour une seule nuit avec lui, mais rien ne put fléchir cette descendante de Lucrèce. Le chevalier, accablé par ces refus obstinés, se résolut à se laisser mourir quand une affranchie de son père, nommée Idé, « experte en toutes sortes de crimes », lui proposa de soudoyer des prêtres du temple d'Isis pour tendre un piège à Paulina. Un prêtre invita cette dernière à passer une nuit au temple à la demande du dieu Anubis. Cette pratique porte le nom d'incubation ; le verbe *incubare* en latin désigne le fait d'être couché dans un temple pour attendre les songes envoyés par la divinité puis les interpréter. L'époux, qui avait confiance en Paulina, n'y fit aucune objection. Seule dans le temple, toutes lumières éteintes, elle se laissa approcher par celui qu'elle croyait être Anubis et se donna à lui. Paulina se vanta auprès de ses amis d'avoir été l'élue du dieu. Que l'on y crût ou pas, personne n'osa remettre en cause sa vertu. Hélas, Mundus, croisant la jeune femme, lui fit comprendre que c'était bien lui et non Anubis qui avait partagé sa couche. Sans être aussi excessive que Lucrèce, en apprenant l'adultère qu'elle avait commis malgré elle, Paulina réclama vengeance à son mari avec toute la pantomime de l'affliction et l'affaire fut portée devant Tibère. L'empereur prit des sanctions exemplaires. Il fit crucifier les prêtres complices ainsi qu'Idé, raser le temple et jeter la statue d'Isis dans le Tibre. Mundus, quant à lui, fut condamné à l'exil[226]. Ce dernier, qui était un chevalier romain, ne pouvait pas recevoir le même châtiment que les prêtres étrangers et l'esclave Idé, la mort infamante en croix étant réservée à ceux qui n'étaient pas citoyens romains.

Flavius Josèphe relate l'histoire de Paulina parce qu'elle se déroula au moment même où des Juifs étaient expulsés de Rome pour une affaire d'abus

de confiance et d'escroquerie[227]. L'adultère de Paulina était une affaire assez extraordinaire qui s'apparentait à un viol en dépit du consentement de la victime. Le fait qu'elle ait demandé le châtiment des coupables devait être perçu comme un gage de sa bonne foi. Cependant, l'affaire mettait un exergue des dysfonctionnements et des corruptions au sein du clergé isiaque qui devaient être fermement condamnés parce qu'ils menaçaient, à l'instar des Bacchanales, les bonnes mœurs romaines et la vertu des matrones. La disgrâce d'Isis dura peu de temps, car Caligula, qui se trouvait beaucoup d'affinités avec les cultes égyptisants et les coutumes ptolémaïques, ordonna la reconstruction du temple sur le Champ de Mars. Après cela, le culte d'Isis ne fut plus remis en cause et compta des sympathisants toujours plus nombreux. Les matrones, entre autres, participaient activement aux fêtes de novembre consacrées à Osiris dont la renaissance garantissait les bonnes récoltes à venir[228].

Isis a parfois été perçue comme une divinité lascive qui importait d'Orient des pratiques sexuelles inappropriées chez les Romains. En réalité, le culte et les dévots d'Isis s'inscrivaient dans une exigence de pureté et de moralité élevée en présidant tant aux aspects spirituels que physiques de l'amour[229].

La religion se composait en partie de cultes qui encourageaient les matrones à respecter des exigences de pureté en adéquation avec leur rôle social. En cela, la religion romaine a contribué à encadrer la sexualité des matrones. Les vestales, exemptes de toute souillure sexuelle, représentaient le plus haut degré de pureté. Les non-matrones prenaient part à des cultes qui favorisaient leur attractivité sexuelle dans le but de stimuler la virilité des citoyens. Certains cultes réunissaient et discriminaient simultanément les matrones et les autres femmes lors de cérémonies où chacune était confortée dans son rôle. Les cultes à mystères ou étrangers pouvant ébranler la morale sexuelle inquiétaient les Romains, mais, derrière ces préoccupations, se dissimulaient souvent des craintes d'ordre politique. La mythologie religieuse et la mythologie politique ont balisé de concert les chemins de la sexualité féminine en créant une morale à la fois profane et sacrée.

CHAPITRE III

LES INTERDITS

LES MÉSALLIANCES

Divorces et remariages

Chez les citoyens et principalement dans les classes les plus élevées, le mariage relevait d'une stratégie grâce à laquelle on bâtissait des alliances entre les familles. Ainsi, pour faire de Pompée son allié, Jules César lui donna sa fille Julia en mariage. Après la mort de cette dernière, leur amitié n'avait plus de raison d'être.

Si la monogamie était une règle, les femmes pouvaient contracter plusieurs unions successives dès lors que le cadre fixé par la loi n'était pas outrepassé. Les séparations entre époux pouvaient être unilatérales à la demande du mari – on parlait alors de répudiation. Si la séparation était voulue bilatéralement, il s'agissait d'un divorce. Celui-ci n'était juridiquement possible que dans le cadre d'un mariage *sine manu*, c'est-à-dire d'un mariage dans lequel l'épouse restait sous la tutelle de son père ou d'un autre tuteur légal. Sous l'Empire, la procédure de divorce était très simple. L'époux n'avait qu'à dire à celle qui allait devenir son ex-femme : *Tuas res tibi agito,* « reprends tes affaires », devant sept témoins citoyens[230] et celle-ci rentrait chez son père sans autre forme de procès. La prosopographie des femmes de l'ordre sénatorial au I^er^ siècle de notre ère montre que le phénomène du divorce était loin d'être majoritaire[231]. L'épigraphie offre certes beaucoup d'exemples de femmes divorcées et remariées, mais il est aussi question de mariages longs et uniques. Les

Romains vouaient une grande admiration aux femmes qui n'avaient connu qu'un seul homme dans leur vie, les *uniuirae*, qui étaient perçues comme les plus chastes, les plus pudiques, les plus dignes. Malgré cet idéal social, l'empereur Auguste encouragea le remariage des personnes encore fécondes du moment que cela obéissait aux règles fixées par la loi.

Les unions prohibées

Auguste se posa toujours, face au Sénat et au peuple, comme le restaurateur de la République et de l'ordre moral. Il promulgua plusieurs lois destinées à favoriser le mariage, la procréation et la conservation des élites. Il est admis que, depuis le Ier siècle av. J.-C., les mœurs se firent moins rigoureuses et notamment dans les classes sociales les plus aisées[232]. Une certaine proportion de femmes riches, dont la célèbre Clodia[233] était le parangon, faisait frémir de colère les plus conservateurs des Romains. Ce tableau donne l'impression d'un délabrement des mœurs contre lequel Auguste voulut lutter par ses lois sur la famille. Cependant, il convient de ne pas prendre pour une généralité ces évocations de mœurs dissolues qui ont alimenté les fantasmes des réalisateurs de péplums du XXe siècle. Au travers de ses lois, Auguste chercha à renforcer les élites en leur imposant une certaine endogamie et en encourageant la natalité. La loi *Iulia de maritandis ordinibus*, promulguée en 18 av. J.-C. selon Dion Cassius[234], se donnait cette mission.

Cette loi encourageait les citoyens à la procréation par un système de récompenses fiscales[235] pour ceux qui avaient mis au monde au moins trois enfants[236]. L'objectif non dissimulé était d'encourager la natalité. Au contraire, les célibataires et les couples qui demeuraient sans enfants étaient soumis à des incapacités fiscales[237].

Le deuxième volet de la loi fixait des interdictions matrimoniales dans l'ordre sénatorial et à l'ensemble des citoyens nés libres dans le but de maintenir la pureté du sang des élites et des citoyens en prévenant les mésalliances. La loi interdisait aux sénateurs et à leurs descendants jusqu'au troisième degré d'épouser des personnes issues des classes sociales les plus basses. Cette interdiction touchait ceux dont l'un des parents au moins pratiquait les métiers de la scène, les affranchis, les prostitués, les souteneurs

et les femmes adultères[238]. Ces métiers ou ces flétrissures étaient infamants et constituaient une souillure sociale dont devaient se protéger les élites.

La loi *Canuleia* de 445 av. J.-C. autorisait les mariages entre les membres du Sénat et de la plèbe. Elle engendra des troubles politiques, car les patriciens d'alors n'étaient pas favorables à ces échanges matrimoniaux. Ils considéraient que de telles alliances allaient contaminer leur sang et bouleverser l'identité de leur groupe[239]. Ils jugeaient que les plébéiens leur étaient inférieurs. Cette infériorité était symboliquement véhiculée par le sang, ce qui avait naturellement débouché sur un interdit matrimonial finalement levé par la loi *Canuleia*. Toutefois, l'endogamie au sein de l'ordre sénatorial demeura la règle sous l'Empire. Selon les statistiques, moins de 20 % des mariages dans l'ordre sénatorial auraient été mixtes. Lorsque ses membres étaient amenés à se marier avec un membre d'un ordre inférieur, ils choisissaient de préférence un candidat dans l'ordre équestre ou décurional. Il semblerait également que les mariages mixtes aient été plus rares pour les femmes que pour les hommes, car elles étaient les dépositaires du sang et de la noblesse de leur ordre[240].

La loi *de maritandis ordinibus* donnait un cadre légal à ce qui était considéré alors comme des unions prohibées, mais ces relations n'étaient pas totalement interdites pour autant. Les hommes pouvaient fréquenter des prostituées en toute sérénité ou avoir des concubines esclaves ou affranchies à condition de ne jamais les épouser et de ne pas reconnaître les enfants nés de ces relations.

La crainte de la souillure servile

L'esclave était une sorte de sous-homme. S'il était bien pourvu d'humanité[241], il était dénué de dignité, comme amputé de toute forme d'honneur et d'amour-propre, devant répondre sans discuter aux désirs de ses maîtres en se montrant loyal et obéissant. La vente d'esclaves était une situation passablement humiliante. Ceux-ci étaient dénudés, palpés, observés. L'esclave nu, sans pudeur à défendre ou à ressentir, n'était plus que l'objet d'une transaction[242]. Comme il ne possédait pas son propre corps, il portait une flétrissure qui lui était inhérente, imprimée dans sa chair et dans son sang, et qu'il transmettait en héritage à ses enfants biologiques.

Une proportion indéterminée d'esclaves, achetés dans ce but ou non, devait assouvir les désirs sexuels de leur maître, voire de leur maîtresse, sans être réellement en mesure de protester, car tout ce que voulait le maître était juste et bon comme le rappelle naïvement Trimalcion dans le *Satiricon* de Pétrone[243]. Les diverses sources prouvent que les rapports sexuels entre maîtres et esclaves ont toujours existé. Les hommes libres étaient autorisés à avoir des relations sexuelles avec toutes les femmes esclaves qui leur plaisaient. La seule limite de la bienséance consistait à ne pas avoir de rapports avec les esclaves d'un autre propriétaire sans que celui-ci ne les prostitue. L'esclave étant l'objet de son maître, c'était usurper le bien d'autrui que de profiter du corps de l'esclave d'un autre[244]. Si les relations hommes libres-esclaves étaient souvent éphémères, d'autres étaient durables et se muaient en concubinage. Les hommes étaient autorisés à affranchir une esclave pour l'épouser[245], encore que cela fût interdit aux sénateurs par les lois *Iulia* et *Papia Poppaea*, sauf dérogation impériale[246]. Les filles de sénateurs pouvaient épouser un affranchi si elles avaient exercé au préalable le métier de prostituée ou d'actrice, car elles avaient déjà perdu la dignité inhérente à leur rang[247]. Dans tous les cas de relations sexuelles entre hommes libres et esclaves, les enfants à naître héritaient du statut juridique de leur mère et étaient eux-mêmes des esclaves[248].

La sexualité entre la maîtresse de maison et l'esclave n'était pas permise mais n'était pas inexistante pour autant[249]. La femme mariée qui se livrait à la débauche avec un esclave tombait sous le joug de la loi sur l'adultère. La femme libre amante d'un esclave souillait sa matrice de la flétrissure servile, elle corrompait son sang et sa progéniture ne pouvait plus être considérée comme exempte des miasmes de la servitude.

L'ensemble des lois régissant les rapports sexuels entre libres et esclaves visaient à protéger les femmes libres et, par extension, l'ensemble des citoyens ainsi que, plus spécifiquement, les familles sénatoriales de la souillure servile qui se transmettait par le sang. Comme l'a montré Philippe Moreau, ce phénomène de protection des élites s'explique par un but purement eugénique : « Quelle que soit la période considérée, une des principales préoccupations législatives a été d'éviter la corruption du monde des ingénus, de protéger cet univers du danger de pourrissement social constitué par les esclaves[250]. »

L'INCESTE

Le mot inceste *(incestu*s) se rattache étymologiquement à *castus* qui signifie connaissance et application des règles. L'*incestus* exprimait la négation de *castus*, c'est-à-dire la méconnaissance et la violation d'une règle et l'impureté par défaut d'abstention, tant dans les domaines concernant la religion que dans ceux touchant à la nourriture ou à la sexualité[251]. L'inceste était une infraction religieuse, morale, sociale et juridique extrêmement grave. Nous privilégierons ici l'étude de l'inceste comme interdit sexuel en décrivant les partenaires matrimoniaux prohibés pour les femmes.

Le père et les ascendants

Les prohibitions matrimoniales sont les plus nombreuses parmi les liens de parenté cognatiques. La prohibition du mariage entre ascendants et descendants n'a jamais été remise en cause. Hygin, dans sa liste de celles qui eurent des unions sacrilèges, ne cite que des femmes qui ont eu des relations sexuelles avec leur fils ou avec leur père[252].

Ovide a écrit un poème à propos de la relation incestueuse qui était sans doute la plus horrible aux yeux des Romains : celle qui unit le père à sa fille. De même qu'on invite les enfants à s'éloigner du poste de télévision avant la diffusion d'images choquantes, Ovide commence le récit de la métamorphose de Myrrha en ces termes : « Je vais chanter une affreuse histoire ; retirez-vous, jeunes filles ; pères de famille, retirez-vous ; ou n'ajoutez point foi à ce récit ; ne croyez pas au forfait, ou, si vous y croyez, croyez aussi au châtiment[253]. » Tout au long du récit, le poète multiplie les mots relevant du champ lexical de l'horreur. Dans ce conte qui touche à l'interdit sexuel absolu, Myrrha est tombée amoureuse de son père. Elle est consciente de ses sentiments qu'elle sait criminels, ce qui augmente l'aspect terrifiant de son amour coupable et rend son histoire particulièrement horrible. Myrrha, dans un ultime sursaut de dignité, chercha à se suicider avant de commettre l'irréparable mais elle fut sauvée par sa nourrice qui favorisa alors des rencontres secrètes avec son père. La fille devint l'amante du père à la faveur de la nuit et finit par tomber enceinte. Lorsque son père découvrit qu'il avait partagé la couche de sa fille, il chercha à la tuer. Celle-ci s'enfuit et, après une errance de neuf mois, fut transformée en arbre à myrrhe et ses larmes se changèrent en encens. De cette union incestueuse naquit Adonis[254]. Outre

l'aspect monstrueux de ce conte, Ovide insiste sur la dimension criminelle de cet inceste, car il bouleverse les liens de parenté : « Fille impie […]. Toi, devenir la rivale de ta mère, la maîtresse de ton père ! Faudra-t-il qu'on t'appelle la sœur de ton fils, la mère de ton frère[255]. »

L'interdiction de l'inceste entre ascendants et descendants a pour but de restreindre, au sein de la famille, les rapports sexuels au père et à la mère pour ne pas perturber les liens de filiation[256]. Il était inconcevable d'être simultanément l'ascendant et le collatéral d'un membre de sa propre famille. Outre le désordre terrestre causé par cet inceste, le châtiment des dieux était également à craindre, car, selon Ovide, l'inceste relève de l'atteinte à la religion comme le montre l'usage des mots crime *(scelus)* et impie *(impia)* relevés dans la fable de Myrrha[257].

À la rencontre de la mythologie et de l'histoire, Suétone rapporte que Caligula prétendait que sa mère, Agrippine l'Ancienne, était née d'un inceste entre Julie et son père, l'empereur Auguste. Cette assertion salissait la mémoire d'Auguste selon Suétone[258], mais, pour l'historien, une telle allégation n'était pas gratuite car se revendiquer comme étant le fruit d'un inceste n'avait rien de glorieux. Caligula était sans doute attiré par une forme de pouvoir à la manière des pharaons pour qui les incestes permettaient de transmettre le pouvoir à des descendants du même sang en excluant tous types d'alliances avec d'autres familles par une stricte pratique de l'endogamie. L'allégation de Caligula évinçait l'humble Agrippa de son ascendance[259]. Le bras armé d'Auguste n'avait aucun lien du sang avec les nobles familles julienne et claudienne ou encore avec Marc Antoine, qui se conduisit comme un monarque en Égypte. Dans l'esprit de Caligula, être le descendant de l'amiral était un motif de honte plus certain que d'avoir une grand-mère incestueuse avec le fondateur de la dynastie julio-claudienne.

Mais l'inceste était également un moyen de diffamer ses ennemis. Cicéron avait subi l'injure terrible d'être accusé d'inceste avec sa fille[260]. Quant à Tibère, il utilisa l'accusation d'inceste avec sa fille pour faire tuer Sextus Marius et s'approprier ses richesses. Dion Cassius, à l'inverse de Tacite, n'évoque pas un mobile financier pour expliquer l'accusation de Tibère. Selon lui, Sextus Marius aurait fait en sorte que sa fille, qui était fort belle, n'ait pas à subir les avances de Tibère. L'empereur, par vengeance, aurait donc accusé le père d'inceste[261]. Aucun crime sexuel n'égalait l'horreur

d'une relation charnelle entre ascendants et descendants dans la pensée romaine.

Le frère

Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, Byblis, comme Myrrha, commet le sacrilège d'aimer un membre de sa famille. L'objet de son désir est son frère Caunus. Néanmoins, elle apparaît moins coupable que Myrrha car elle ignore longtemps la nature exacte de ses sentiments. Petit à petit, le comportement de la jeune fille ressemble davantage à celui d'une épouse qu'à celui d'une sœur. Quand elle se rend compte qu'elle désire son frère criminellement, elle formule le souhait de mourir pour prévenir son forfait. Mais elle se résout finalement à avouer ses sentiments à son frère, qui, horrifié, s'exile pour la fuir. Elle le poursuit et est finalement métamorphosée en fontaine dont les larmes forment une source intarissable[262]. Ici, le crime n'a pas été commis et Caunus apparaît comme la victime résistante à la libido criminelle de sa sœur.

Les *Héroïdes* relatent une autre histoire d'inceste entre un frère et une sœur. Cette fois, le crime est doublement consommé car Canacé et Macarée partagent les mêmes sentiments amoureux. Ovide prête ses mots à la lettre d'adieu de Canacé, car celle-ci s'apprête à se suicider après que son père, Éole, a découvert qu'elle avait mis au monde l'enfant de son propre frère. Les personnages du mythe sont profondément amoraux, car Canacé ne se repent de son crime que lorsqu'elle découvre qu'elle est enceinte. Dans l'espoir de cacher son état, elle essaye en vain plusieurs drogues abortives[263].

De tous les récits d'inceste rapportés par Ovide, il s'agit du seul où l'homme consent de bon gré à l'inceste. À l'inverse de Caunus, du père de Myrrha ou d'Hippolyte, Macarée n'est pas dupé par les désirs déréglés d'une parente et encourage la poursuite de l'inceste par ces paroles : « Vis, sœur, ô sœur très chère, as-tu dit, et ne perds pas deux corps en un seul. Qu'un bon espoir te donne des forces, car tu dois être mariée à ton frère ; de celui par qui tu fus mère, tu seras aussi l'épouse[264]. » Mais lorsque le crime est découvert, Macarée et Canacé se suicident et leur enfant est abandonné[265]. Le crime trouve sa résolution dans la disparition de ses auteurs et de ses conséquences. Au-delà de la réparation par le sang d'un acte impie, c'est la négation de l'existence de Canacé et de Macarée qui autorise le retour à l'ordre des choses.

Le destin inéluctablement tragique des frères et sœurs incestueux dans l'œuvre ovidienne montre à quel point ce crime appelait un châtiment divin et humain. Aussi la société romaine réprouvait-elle ce type d'inceste, qui, s'il était vu comme une cause d'opprobre, éveillait sans doute un sentiment d'horreur moins grand qu'un inceste entre ascendants et descendants directs. Nous n'avons pas connaissance d'une condamnation à mort pour un tel crime à Rome entre la fin de la République et le Haut-Empire. En revanche, il s'agissait d'un moyen très usité pour briser des réputations. Chacun sait que les réputations de Clodia et de son frère Clodius Pulcher pâtirent de leur comportement par trop transgressif[266]. On ajouta l'inceste à tous leurs déviances et délits. Les auteurs de cette accusation était d'une part Catulle[267], l'amant éconduit qui se vengeait peut-être de l'abandon de sa maîtresse, et, d'autre part, Cicéron dont le client était opposé à Clodia dans une sombre affaire. Le brillant avocat avait tout intérêt à réduire à néant la respectabilité de Clodia au profit de celle de son client. Pour cela, il utilisa un trait que le rhéteur Quintilien jugea choquant tant il était violent[268] : « Sans mes démêlés avec son mari, pardon ! je voulais dire : "avec son frère" je me trompe toujours[269] ! » Quel crédit faut-il accorder à des délateurs qui n'avaient d'autre but que de nuire à la réputation de Clodia ? Que cet inceste ait eu lieu ou non, nous sommes au cœur d'un procédé romain de diffamation particulièrement redoutable. Il était courant de prêter les dépravations sexuelles les plus graves à ses ennemis. Il faut donc observer ces accusations avec circonspection.

Dans la maison de l'empereur *(Domus Augusta)*, les stratégies matrimoniales visant à maintenir le pouvoir entre les mains des Julio-Claudiens ont conduit irrémédiablement à jouer avec la notion d'inceste. Agrippine la Jeune était un véritable stratège politique. Pour accroître la légitimité dynastique de Néron, elle fit en sorte de le fiancer à Octavie[270]. Tous deux n'étaient pas encore nubiles ; cependant, Claude fut contraint d'annuler les fiançailles que sa fille avait déjà contractées avec Lucius Silanus et il le condamna même à mort pour des motifs qui, selon Suétone, paraissaient mal définis[271]. Quelques mois plus tard, Néron était adopté par Claude[272]. Devenu fils aîné de l'empereur, il ne pouvait décemment pas épouser sa sœur adoptive. Aussi Octavie fut-elle adoptée par une autre famille[273]. Mais il s'agissait bien là d'une formalité juridique pour ne pas heurter les sensibilités romaines déjà irritées par le mariage d'Agrippine et de

Claude. Personne n'était dupe, ce mariage avait des fondements idéologiques non dissimulés, comme l'a expliqué Eugen Cizek : « Lorsque Claude l'a adopté, Néron est devenu le frère de sa future femme. Déjà parents de sang, les deux jeunes mariés se retrouvent donc époux, mais aussi frère et sœur : combinaison archétypale qu'on retrouve dans l'Égypte des Lagides, voulue par Agrippine[274]. » Dans la pièce *Octavie*, très favorable à cette dernière, la nourrice s'écrie tout naturellement : « Quant à toi, sœur et épouse d'Auguste, sois sur terre une seconde Junon et triomphe de tes grands ressentiments[275]. » Le couple assimilé au dieu le plus puissant et à sa sœur-épouse fut donc perçu, du moins dans un premier temps, comme l'assurance d'un retour à l'âge d'or.

Caligula aurait lui aussi été séduit par cette idée égyptisante du pouvoir. Cet orientalisme aurait été la cause de ses relations incestueuses avec ses sœurs[276]. Selon les sources, Caligula aurait eu des rapports sexuels avec ses trois sœurs[277]. Néanmoins, il préféra Drusilla avec qui il aurait eu commerce depuis l'adolescence. L'inceste avec sa plus jeune sœur serait accrédité par le traitement de faveur qu'il lui accordait[278]. Cependant, il ne faut pas omettre que Caligula a toujours été prompt à donner des honneurs à sa famille, et la puissante Antonia la Jeune en profita également[279]. En outre, même si une vision orientale du pouvoir séduisait Caligula, ce dernier eut plusieurs épouses[280]. Toutefois, la façon dont il les traita témoignait du peu de cas qu'il faisait du mariage.

Le fils et les descendants

L'inceste entre la mère et le fils entre dans le cadre de l'interdiction générale du mariage entre ascendants et descendants. Une épigramme de Martial montre du doigt le comportement suspect d'Ammianus et de sa mère, qui, au lieu de se satisfaire de leurs noms, s'appellent frère et sœur. Martial conclut son épigramme en ces termes : « La mère qui veut être une sœur, elle ne se plaît à être ni mère ni sœur[281]. » L'inceste est évoqué avec diplomatie, mais ce vers témoigne du dégoût des Romains pour l'inceste.

Quelques décennies plus tôt, Catulle prenait pour cible Gellius, fils incestueux notoire[282]. Le mot *nefandus* (impie, abominable et criminel), qui qualifie l'union incestueuse entre la mère et le fils, décrit l'abjection de leur comportement.

L'accusation d'inceste jetait le discrédit sur les personnes qui en étaient la cible et particulièrement lorsqu'il s'agissait d'un inceste entre ascendants et descendants. Ce reproche était donc une arme politique puissante et dévastatrice. Les sources antiques évoquent avec une grande sévérité Agrippine la Jeune dont les ennemis politiques voulurent lui porter un coup fatal en l'accusant d'inceste avec Néron.

Lorsque Néron arriva au pouvoir, sa mère, artisan de son ascension, jouissait d'un immense pouvoir politique et d'un prestige social inégalé. Elle écrasait psychologiquement Néron, et Sénèque et Burrus, parmi d'autres, ne pouvaient souffrir de voir une femme diriger l'Empire, même si elle était la fille de Germanicus. Aussi fut-elle éloignée du pouvoir par tous les moyens. Sénèque favorisa les amours de Néron avec Acté pour que celui-ci se détachât de la tutelle de sa mère. Domitia Lépida, la tante de Néron, et Junia Silana firent accuser Agrippine de comploter contre son propre fils[283], et lorsque son pouvoir fut fragilisé, on lui asséna le coup de grâce en faisant courir une rumeur d'inceste entre l'empereur et sa mère. Tacite rapporte le témoignage de Cluvius selon lequel Agrippine, pour revivifier son emprise sur Néron, aurait séduit son fils dans le but de le pousser à l'inceste. Sénèque aurait demandé à Acté de mettre Néron en garde contre la rumeur d'inceste dont Agrippine elle-même se serait vantée. Tacite évoque également le témoignage contradictoire de Fabius Rusticus selon lequel Néron aurait recherché lui-même les faveurs sexuelles de sa mère ; encore une fois, Acté aurait mis fin à ce désir impie[284].

Pour Suétone, ce fut Néron qui rechercha l'inceste, mais on l'en dissuada de crainte de voir l'influence d'Agrippine augmenter encore[285]. Dion Cassius se range à la version de Cluvius sans le citer, mais se demande si une telle calomnie peut être vraie[286]. Aurelius Victor, déjà trop éloigné des événements au moment où il écrit, ne dresse qu'un procès à charge d'Agrippine et de Néron. Encore une fois, Agrippine apparaît comme la coupable et Aurelius Victor semble être le seul à ajouter une foi aveugle à la terrible rumeur[287]. Suétone, Tacite et Dion Cassius semblent peu enclins à la croire, mais Suétone nous en livre quelques lointains échos : « On assure même que jadis, toutes les fois qu'il [Néron] allait en litière avec sa mère, il s'abandonnait à sa passion incestueuse, et qu'il était dénoncé par des taches sur ses vêtements[288]. » Suétone ajoute que celle qui donna, malgré elle, du crédit à la rumeur était une prostituée proche de Néron et qui ressemblait fort à

Agrippine. Si l'analyse de la rumeur prouve que celle-ci n'était pas fondée, il apparaît évident qu'elle puisait ses racines dans le comportement licencieux d'Agrippine et de Néron. L'impératrice, déjà exilée par Caligula pour adultère, s'était livrée à un inceste en épousant son oncle. À ce méfait s'ajoutait la liste des amants qui lui étaient attribués. Si elle a pu cajoler de trop près son fils pour recouvrer son pouvoir sur lui, l'inceste semble improbable[289]. Agrippine avait un sens aigu de la politique et elle n'ignorait pas qu'un inceste avec son fils aurait ruiné leur réputation et mis à mal leur légitimité politique[290].

Une autre rumeur de source incertaine, selon Suétone, invalide la thèse de l'inceste. Lorsque Agrippine mourut, Néron serait venu admirer le corps de sa mère défunte. Selon les uns, il se serait écrié qu'il ignorait avoir une mère aussi belle, selon les autres, il complimenta et critiqua les différentes parties du corps de la défunte[291]. Cette nouvelle rumeur était sans doute aussi fausse que la première. Il est plus que probable qu'Agrippine la Jeune ait été victime de la malveillance de ses ennemis.

L'oncle

Avant le III^e^ siècle av. J.-C., les *sobrini* (cousins issus de germains) et les *consobrini* (cousins germains) étaient considérés comme des époux prohibés jusqu'au sixième degré. Cette interdiction fut levée pour les *sobrini* vers 200 av. J.C. et pour les *consobrini* vers la fin de la République[292]. Toutefois, les oncles et les tantes, parents au troisième degré, étaient bien trop proches pour qu'elle fût levée. L'interdiction des rapports avec l'oncle et la tante est mentionnée dans un poème de Catulle dirigé, encore une fois, contre Gellius. Dans ce texte plutôt cru, le poète raconte que Gellius, après avoir eu une relation avec la femme de son oncle, s'adonna à des pratiques sexuelles infamantes avec ce dernier[293]. Gellius, figure de la dépravation sexuelle chez Catulle, cumule l'inceste avec l'homophilie entre deux citoyens.

Les relations avec un oncle étant vues comme un inceste[294], elles demeurèrent interdites dans la société romaine jusqu'à ce que la politique matrimoniale des Julio-Claudiens exigeât que l'on changeât la règle ancestrale. Après la mort de Messaline, les sources s'accordent sur le fait que Claude ne voulut pas rester dans le célibat. Nombreuses furent les femmes qui mirent en avant leur beauté, leur naissance et leurs richesses pour séduire

l'empereur. Finalement, le choix de ce dernier se porta sur trois femmes. Narcisse soutenait Ælia Pætina, ancienne épouse de Claude et mère de sa fille Antonia. Callistus apportait son appui à la riche et belle Lollia Paulina, fille d'un consulaire et demeurée jusque-là sans enfants – elle ne risquait donc pas de favoriser sa progéniture au détriment de Britannicus et d'Octavie. Pallas, quant à lui, faisait l'apologie d'Agrippine, qui, fille de Germanicus et déjà mère d'un fils, était la plus noble et la plus légitime des concurrentes, à cela près que Claude était son oncle paternel[295]. Par ailleurs, celui-ci connaissait bien sa nièce. Selon Suétone, il aimait à dire qu'elle avait grandi sur ses genoux et qu'elle était sa fille et sa pupille[296]. Agrippine aurait profité de ce statut privilégié de familier pour approcher son oncle au Palatin et le séduire à force de caresses que Dion Cassius considérait déplacées pour une nièce[297].

Le choix définitif se porta sur la fille de Germanicus dont la noblesse et la fécondité éprouvée étaient dignes de la pourpre. De surcroît, la lignée des Césars resterait ainsi entre les familles julienne et claudienne[298]. Néanmoins, un tel mariage fut considéré par la majorité des Romains comme un inceste et on tarda, selon Tacite, à le célébrer car on craignait d'attirer le malheur sur l'État[299]. Selon le même Tacite, Vitellius prit sur lui de demander au Sénat d'autoriser le mariage entre Agrippine et Claude pour le bien de la patrie. Il aurait même avancé l'argument selon lequel l'empereur n'enlevait aucune femme à son époux, comme l'avaient fait avant lui d'autres Césars, car Claude comme Agrippine étaient alors veufs[300]. Selon Suétone, des sénateurs furent soudoyés pour proposer une telle solution[301]. En plus de rendre ce mariage obligatoire, un sénatus-consulte autorisa les oncles à se marier avec la fille de leur frère[302].

L'autorisation ne s'étendait pas à la fille d'une sœur. Il s'agit là de la preuve que ce mariage était réellement perçu comme un inceste et cette entorse faite à la tradition n'était qu'une pure décision politique, tout à fait ponctuelle. Par ailleurs, les Romains, qui se mariaient souvent entre cousins, ne précipitèrent pas leurs filles dans le lit de leurs oncles, et Tacite rapporte que seul Allédius Sévérus contracta une telle union, probablement dans le but de plaire à Agrippine[303].

Lors de son mariage, Claude avait commandé des cérémonies d'expiation au bois de Diane. Ces expiations signifient qu'il avait bien conscience du fait que son mariage était criminel et il devait craindre d'éventuels châtiments

divins[304]. Toutefois, quelques années ou quelques décennies plus tard, l'auteur d'*Octavie* ne se montrait guère clément face à cette union et ses propos devaient refléter la pensée profonde de bien des Romains lorsqu'il faisait dire à la nourrice d'Octavie : « N'a-t-il [Claude] pas, en épousant une femme née du sang de son frère, contracté une alliance criminelle et allumé le flambeau d'un déplorable mariage[305] ? » Malgré la désapprobation générale, personne ne s'opposa réellement à cette union.

Sous les Flaviens, Domitien eut également une relation sexuelle avec la fille de son frère, Julia. Toutefois, l'affaire fut autrement plus sombre. Selon Suétone, Titus aurait offert à Domitien d'épouser Julia alors qu'elle était encore vierge. Celui-ci refusa, préférant alors maintenir son mariage avec Domitia. Pourtant, dès que sa nièce fut mariée et du vivant même de Titus, Domitien entra en commerce avec la jeune femme[306]. Lorsque le père et le mari de Julia moururent, Domitien ne cacha plus ses sentiments pour sa nièce avec qui il eut une liaison suivie[307]. Elle finit par tomber enceinte un nombre de fois que les sources ne permettent pas de déterminer et Domitien l'aurait obligée à avorter. Les produits abortifs étant assez violents, l'un d'eux finit par précipiter Julia dans le Tartare[308]. Le mot est lâché par Juvénal : les amours de Domitien et de Julia relevaient de l'inceste quand bien même un mariage était juridiquement possible. La conscience de son crime poussa Domitien à faire avorter Julia, car un enfant né de ses amours illicites aurait été vu comme un être néfaste. Claude et Agrippine eux-mêmes n'avaient pas eu d'enfant. Si Domitien voulut éviter la naissance d'un enfant incestueux, cela ne l'empêcha pas de diviniser Julia après sa mort et de faire frapper des monnaies en son honneur. Quant à l'autorisation d'épouser la fille du frère, elle finit par être abolie en 342 par Constance II[309].

Les parents par alliance

Dans une certaine mesure, les parents par alliance devenaient des époux prohibés. Cela concernait la marâtre *(nouerca)*, la fille d'un premier lit *(priuigna)*, la belle-mère *(socrus)* et la belle-fille *(nurus)*. Parmi ces relations, celle qui semble avoir suscité le plus d'effroi était celle qui voyait s'unir un homme et sa marâtre. Du vivant du père, il s'agissait d'un terrible cas d'adultère certes, mais Sénèque, dans sa tragédie intitulée *Phèdre*, n'y voit qu'un cas d'inceste particulièrement abominable. La nourrice de Phèdre

établit une gradation entre les amours de Pasiphaé, amoureuse d'un taureau, et celles de Phèdre : « Pourquoi aggraves-tu encore l'infamie déjà si lourde de cette maison et surpasses-tu ta mère ? Un amour incestueux dépasse un amour monstrueux, car celui-ci est imputable au destin tandis que celui-là ne l'est qu'à l'immoralité[310]. » De la même manière, la Phèdre d'Ovide abandonne toute pudeur lorsqu'en voulant imiter les dieux elle cède à son désir incestueux[311]. Martial, quant à lui, ne manque pas de montrer du doigt le comportement de Gallus qu'il soupçonne d'avoir des relations sexuelles avec sa marâtre[312]. À ce titre, il est coupable d'un crime que les plus brillants orateurs ne pourraient pas défendre. Depuis des temps immémoriaux, la marâtre est perçue comme un être redoutable, prête à tout pour nuire aux enfants de son mari. Or l'amour charnel pour sa marâtre apparaissait comme un autre type d'abomination, car, si le crime était consommé, le père était trahi par son fils et leurs fluides reproducteurs se mêlaient criminellement dans la même matrice.

Le beau-père qui s'éprenait de sa belle-fille était tout aussi coupable que la marâtre amoureuse. Dans son poème 67, Catulle s'entretient avec une porte qui lui raconte les histoires des gens qui vivent derrière elle. Catulle s'offusque en apprenant que la maîtresse de ces lieux, outre le fait de ne pas être arrivée vierge à son mariage, se fait besogner par son beau-père car son mari est impuissant[313]. Là encore, les règles qui régissaient les mariages et donc les relations sexuelles conjugales étaient violées autant que la couche du jeune homme impuissant[314].

Le cas d'une belle-mère amoureuse de son gendre est tout aussi complexe. Sénèque le Rhéteur évoque celui d'une femme qui a une fille. Le père désigne un époux à sa fille et la mère s'écrie : « Elle mourra plutôt que de l'épouser. » Peu après, la jeune fille meurt empoisonnée. Une servante mise à la question avoue que la femme entretient une liaison adultère avec celui qui aurait dû devenir son gendre. Pour le deuxième orateur, les mots vengeurs de la femme n'étaient qu'une façon de montrer son mécontentement de ne pas avoir été consultée sur le choix du mari de sa fille. En revanche, pour le premier orateur, la mère est adultère et rivale de sa fille[315]. Il n'est pas question ici d'inceste mais d'un adultère qui, comme l'inceste, perturbe les liens du sang unissant une famille.

Reste enfin le cas des remariages entre ex-belle-sœur et ex-beau-frère. Nous avons vu précédemment avec l'histoire de Tullia qu'une telle union

n'était pas prohibée quand Rome était encore une monarchie. Il semble que ce type de relation n'ait jamais vraiment été considéré comme un inceste. À l'époque augustéenne, les *Métamorphoses* d'Ovide relatent la terrible histoire de Philomène. La sœur de cette dernière demanda un jour à son époux d'aller la chercher chez son père car elle désirait la voir. Térée tomba amoureux de sa belle-sœur et la séquestra dans un endroit isolé pour pouvoir la violer à sa guise. La jeune fille émit une longue plainte dans laquelle elle déplorait la perte de sa virginité, sa situation de concubine et de rivale de sa sœur. Il n'est jamais question d'inceste ici. Les griefs reprochés à Térée sont l'adultère et le viol d'une vierge. Après avoir subi de terribles sévices, Philomène parvint à faire prévenir sa sœur, Progné, de son triste sort. Pour punir le tyran, les deux sœurs outragées servirent son propre fils à manger à Térée comme si le fait d'attenter à sa propre chair, même à son insu, pouvait réparer l'outrage qu'il avait fait subir à la famille de sa femme. Lorsque Térée découvrit qu'il s'était repu de son fils, il entra dans une colère noire. Finalement, Térée, Progné et Philomène furent changés en oiseaux[316]. Ovide n'aborde pas ce mythe comme une histoire d'inceste mais comme une histoire de viol, de meurtre et de vendetta. L'amour de Térée pour Philomène n'est condamné que pour sa violence qui dégrade une vierge. D'un autre côté, Philomène et sa sœur apparaissent également comme coupables d'avoir tué un enfant innocent par vengeance, à l'instar de Médée.

Les enjeux de la prohibition de l'inceste

L'inceste était un crime au sens juridique et une faute morale perpétrée contre l'organisation sociale. Les réflexions sur l'inceste ont cependant été menées à Rome par des poètes et non par des philosophes, comme en Grèce. Même le stoïcien Sénèque a abordé ce délicat sujet uniquement dans ses pièces de théâtre[317]. Il n'y avait donc là pas de réflexion philosophique profonde, mais les sentiments personnels de chaque auteur sur ce phénomène donnés au travers d'exemples puisés dans la mythologie ou dans les faits divers d'alors. Néanmoins, tous les auteurs latins manifestèrent une telle hostilité face à l'inceste qu'il est difficile de croire qu'elle n'était pas partagée par l'opinion publique.

Il apparaît clairement à travers les récits antiques que l'inceste était un interdit majeur, une transgression sociale, car il bouleversait le jeu des alliances familiales, la terminologie des membres de la famille et les règles de

la patrilinéarité romaine. Si, en dépit de l'interdit, un enfant naissait d'une relation incestueuse, la loi ne le soumettait pas à la tutelle *(patria potestas)* de son père biologique. Il avait le même statut qu'un enfant né d'une union hors mariage[318]. Cette mesure avait pour but d'écarter ces enfants dont la naissance dérogeait aux règles sociales en les mettant au ban des citoyens. Néanmoins, ces cas étaient vraisemblablement rares, car les naissances incestueuses devaient généralement rester secrètes[319].

Outre le fait d'assurer une place cohérente à chacun au sein de la famille, la répression de l'inceste garantissait la disponibilité des femmes afin que celles-ci puissent être échangées avec d'autres groupes familiaux, tissant ainsi des alliances et des solidarités entre différentes maisons[320]. Claude Levi-Strauss a résumé en une phrase l'enjeu de cet interdit : « La prohibition de l'inceste et l'exogamie ont une fonction essentiellement positive, leur raison d'être est d'établir entre les hommes un lien sans lequel ils ne pourraient s'élever au-dessus d'une organisation biologique pour atteindre une organisation sociale[321]. » Perturber cette organisation sociale constituait une offense envers le *fas* (ce qui est licite), et la crainte d'un châtiment divin, par essence incontrôlable, était le meilleur moyen de faire respecter cet interdit.

Toutefois, les Romains ont voulu limiter leurs échanges avec les différents groupes familiaux et sociaux pour des raisons toutes pragmatiques de l'ordre du prestige social et patrimonial. Les mariages entre cousins plus ou moins éloignés étaient une pratique courante pour conserver les biens familiaux dans les mêmes mains et ce, tant chez l'élite que dans la plèbe[322]. Cette endogamie stratégique était un véritable testament dynastique pour Auguste, même si le concept d'inceste fut manipulé par ses héritiers.

Les relations homme-femme, qu'elles aient été fondées sur le sentiment amoureux, le désir ou la raison, ne pouvaient exister qu'au sein de deux catégories presque totalement imperméables : les justes noces ou les unions de fait. Cette dichotomie fondamentale opposait le mariage légal, dont le but était de mettre au monde des enfants légitimes, au concubinage dont les enfants ne deviendraient jamais des citoyens. La loi se conformait à la croyance selon laquelle les mésalliances engendraient des citoyens de second ordre porteurs des marques symboliques de l'esclavage ou de l'infamie.

Les femmes étaient au cœur d'un système d'échanges matrimoniaux entre les familles. L'interdiction systématique des mariages entre proches

parents garantissait la cohérence de la place de chacun dans la famille nucléaire et élargie afin d'assurer le bon fonctionnement de la patrilinéarité et de la transmission des biens des ascendants mâles vers les descendants mâles. Pour assurer la pérennité de ce système, l'inceste fut défini comme un crime contre la morale humaine et l'ordre divin.

DEUXIÈME PARTIE

CORPS FÉMININ ET SEXUALITÉ

CHAPITRE IV

CORPS FÉMININ, CORPS REPRODUCTEUR

DE LA NAISSANCE À LA PUBERTÉ

Dans son œuvre, Pline l'Ancien évoque une vieille croyance selon laquelle les petites filles viendraient à terme plus vite que les garçons[323]. Pour tout nouveau-né fille ou garçon, rester en vie dans les premières heures qui suivaient la naissance était une véritable épreuve. La sage-femme, après avoir annoncé le sexe, vérifiait que l'enfant ne souffrait d'aucune malformation et lui infligeait un authentique décapage au sel (parfois additionné d'autres ingrédients plus ou moins émollients) avant de le baigner dans de l'eau tiède. Après ce traitement, l'enfant était laissé à sa mère ou à une nourrice. Celle-ci assurait les soins quotidiens et allaitait l'enfant quand la mère s'y refusait. Après huit jours, le bébé était déposé aux pieds de son père. Si celui-ci le soulevait dans ses bras, il le reconnaissait comme étant le sien. La petite fille recevait alors un nom qui était celui de sa famille *(nomen)* auquel pouvait s'ajouter un prénom *(praenomen)*. L'usage du prénom se perdit progressivement à la fin de la République au profit de celui du surnom *(cognomen)*.

Pendant les premiers mois de la vie, les nouveau-nés se voyaient prodiguer des massages et un emmaillotage rigoureux. Chez la petite fille, ces deux procédés avaient pour but de modeler le corps selon les critères esthétiques de l'époque. La taille et le buste étaient affinés alors que l'épanouissement des hanches était recherché. Outre la volonté d'embellissement inhérente au massage et à l'emmaillotage, l'élargissement des hanches permettrait de pouvoir porter plus aisément un enfant le moment venu. Ainsi, dès les premiers âges de leur vie, les petites filles étaient

préparées à leur vie sexuelle à venir par un ensemble de soins qui rendaient leur corps à la fois charmant et apte à procréer.

Dans les premiers âges, petits garçons et petites filles arboraient les mêmes parures et vêtements. Ils portaient des amulettes prophylactiques. Cependant, la bulle *(bulla)*, pendentif sphérique rempli d'amulettes protectrices, était réservée aux garçons, qui l'abandonnaient le jour de la prise de la toge virile. Si, aux origines de Rome, les fillettes portaient, comme les petits garçons, la toge prétexte réservée aux enfants, il semblerait que ce vêtement soit tombé en désuétude et, à l'époque impériale, les petites filles portaient des copies des vêtements de leur mère auxquels on retirait les attributs matronaux. Cependant, les fillettes étaient un peu moins couvertes que les femmes adultes. Leurs bras étaient souvent nus jusqu'à l'épaule alors que les matrones portaient généralement des chitons ou des manteaux qui leur couvraient le bras jusqu'au coude ou au poignet.

La morale romaine voulait que les enfants de naissance libre fussent préservés de la sexualité. En pratique, il est bien difficile d'appréhender ce que les enfants pouvaient en connaître. Ils pouvaient éventuellement aborder le sujet entre eux ou surprendre les adultes dans des activités intimes. Le degré réel d'innocence des enfants romains est donc inconnu aujourd'hui. Les petites ingénues, c'est-à-dire les filles nées de parents libres, découvraient en principe la sexualité au moment de leur mariage. Toutefois, rien n'indique que dans la réalité les jeunes filles aient été naïves au point de tout ignorer des choses de la vie. Quant aux fillettes au statut inférieur, aucune règle ne fixait le moment de leur initiation à la sexualité qui pouvait, dans certains cas, survenir très tôt. Mais c'est bien dans le but de choquer l'auditoire que le personnage de Quartilla, dans le *Satiricon* de Pétrone, s'écrie : « Que ma Junon me damne si je me rappelle avoir été pucelle ! Tout bébé je faisais des cochonneries avec la marmaille de mon âge[324]. » Cette même Quartilla organise la défloration de sa petite esclave, Pannychis, avec Giton. Elle imagine pour cela un simulacre de mariage où tous les rites sont détournés, puis elle épie la nuit de noces entre l'adolescent et la fillette. Tout ce que l'on sait de celle-ci est qu'elle n'a pas l'âge légal fixé pour le mariage des ingénues[325]. Elle est donc âgée de moins de douze ans.

Si l'existence de *pueri delicati*, ces enfants généralement esclaves dont les maîtres tiraient des plaisirs sexuels, est avérée et s'il faut garder à l'esprit que le roman de Pétrone est une satire de la société, il semble probable que les fillettes de condition servile aient eu un accès à la sexualité dès l'enfance

parce qu'on ne cherchait pas spécifiquement à les en préserver. Néanmoins, il est rigoureusement impossible de connaître leur âge au moment de leurs premiers ébats sexuels comme il est impensable de déterminer dans quelle mesure les petites esclaves de moins de douze ans et encore impubères avaient une sexualité active, de gré ou de force.

Pour les fillettes libres, le mariage, et donc toute sexualité, était interdit avant l'âge de douze ans. Juridiquement, on estimait que cet âge correspondait au moment où une jeune fille devenait *pubes* et *uiripotens*, c'est-à-dire pubère et apte à une relation sexuelle et à ses conséquences. Mais à quoi ressemblait la puberté pour une jeune fille romaine ? Les signes de la puberté n'ont pas changé en deux mille ans. Celle-ci se caractérise par la croissance de la poitrine, l'apparition de poils[326], notamment pubiens, et la venue des premières règles. Les sources antiques corroborées par la recherche médicale situent l'âge des premières règles dans l'Antiquité entre douze et quatorze ans et, plus généralement, dans la fin de cette fourchette[327]. Il incombait très certainement à la nourrice ou à la mère d'expliquer à la jeune fille que cet écoulement de sang, qui devait en bouleverser plus d'une, reviendrait chaque mois comme une purgation nécessaire au corps. Si bien des Romains avaient fait plus ou moins le lien entre les menstrues et la capacité à enfanter[328], le médecin Soranos d'Éphèse affirmait que celles-ci étaient nécessaires à la conception[329].

Les médecins encourageaient les familles à ne marier leurs filles qu'une fois nubiles. Il était même conseillé d'attendre quelques années après les premières règles pour garantir une résistance suffisante pour supporter une grossesse et un accouchement[330]. Le médecin Soranos ne tarit pas d'éloges sur les bénéfices d'une virginité quelque peu prolongée. Selon lui, toute émission de semence étant préjudiciable au corps, la virginité ne pouvait être qu'un vecteur de bonne santé. De surcroît, les grossesses passaient pour un état épuisant le corps en le faisant vieillir prématurément[331].

Or le législateur dut fixer un âge à partir duquel les jeunes filles pourraient se marier et il n'était manifestement pas favorable à une virginité prolongée. L'âge légal pour convoler fut fixé à douze ans pour les filles et à quatorze ans pour les garçons[332]. L'épigraphie montre que des fillettes pouvaient parfois être mariées à dix ou onze ans[333], mais leur mariage n'était juridiquement pas reconnu avant leurs douze ans. Avant cet âge, elles restaient des *sponsae* (fiancées)[334]. Cela dit, à douze ans, les jeunes filles

pubères ne devaient pas être si nombreuses. Il semblerait que les hommes qui épousaient de très jeunes filles recherchaient des vierges au caractère peu marqué afin qu'elles devinssent des épouses soumises[335]. Beaucoup de familles devaient attendre que la fiancée présente quelques signes extérieurs de puberté, car la finalité du mariage restait la procréation. Cependant, il est bien possible qu'on ait marié des jeunes filles qui étaient encore impubères et que le mariage ait été consommé malgré tout. L'épigraphie montre que la majorité des jeunes filles étaient mariées entre douze et quinze ans. Plus elles appartenaient à des couches sociales élevées, plus elles se mariaient tôt pour des raisons politiques ou de stratégie familiale. Il semblerait toutefois que la tendance qui s'imposa sous l'Empire voulait que les filles se mariassent plutôt entre quinze et dix-sept ans. Ce déplacement de l'âge du mariage est en adéquation avec les préconisations des médecins et prouve certainement que le mariage des filles impubères n'était pas particulièrement apprécié. Quant à l'âge des fiançailles, l'empereur Auguste le fixa à dix ans au lieu de sept[336].

Nubile ou pas, la morale voulait que les jeunes mariées fussent déflorées le soir de leurs noces. Ce jour-là, la jeune fille était guidée dans ses premiers pas d'épouse par une sorte de marraine, la *pronuba*, une femme *uniuira* dont l'époux était encore vivant, symbole d'un mariage unique et durable. Celle-ci lui donnait manifestement des conseils matrimoniaux dont certains devaient avoir trait à la sexualité[337]. Avant de rejoindre la couche nuptiale, la jeune fille était parée de l'archaïque tunique droite *(tunica recta)* fermée par une ceinture de laine, symbole de pureté, nouée avec un nœud d'Hercule que le mari déliait sur le lit nuptial. Dans son récit de la nuit de noces, Stace invite la jeune épousée à quitter sa pudeur et à profiter des bras de son mari pour lui offrir promptement des enfants[338]. Mais il semblerait que bien des jeunes filles appréhendaient cette première nuit en dépit des encouragements que leur fit Pétrone dans un poème qui lui est attribué[339]. Outre la crainte provoquée par les caresses d'un homme plus âgé et parfois presque inconnu, la défloration pouvait être assez douloureuse. À ce sujet, une épigramme de Martial attire l'attention. Il semble que certains époux eussent pratiqué la sodomie le soir de leurs noces pour éviter le traumatisme de la défloration : « Elle ne permettra qu'une fois à son ardent époux de la traiter comme eux, par crainte de la première blessure faite par un dard nouveau pour elle, mais sa mère et sa nourrice t'interdiront de le faire plus souvent, et elles te diront : « Elle est ta femme, elle n'est pas ton mignon[340].” » Les mots prêtés par le

poète à la mère et à la nourrice de la mariée invitent à croire que cette pratique était admise, mais il est impossible de la quantifier. La mère et la nourrice se posaient en garantes de l'érotisme matronal en dissuadant l'époux de pratiquer une sexualité non procréatrice et transgressive. Une épigramme tirée des *Priapées* évoque également la sodomie au soir des noces[341], ce qui prouve que cette pratique, répandue ou non, était au moins un sujet de plaisanterie.

À partir du jour de son mariage, la sexualité de l'épouse devait être tournée vers la procréation jusqu'à ce que son corps cesse d'être fécond.

LA PROCRÉATION

Le corps de la femme est ainsi fait : les matrones se devaient de mettre au monde des enfants et de les allaiter. L'appareil génital de la femme a fasciné les médecins de l'Antiquité. L'observation, bien souvent empirique, du système de reproduction a mené à une perception du corps féminin étonnante de modernité et d'archaïsme.

L'appareil génital

Lorsque les familles étaient pressées de voir leurs filles réglées pour les marier, le médecin donnait quelques astuces pour déclencher le flux menstruel à partir de la treizième année[342]. Plusieurs produits à base de plantes étaient recommandés. Pline l'Ancien évoque notamment le poireau additionné de miel qui aurait le pouvoir de purger la matrice. D'autres passaient pour soulager les règles douloureuses ou trop abondantes comme le pouliot, une variété de menthe, ou la sinopis[343]. Bien qu'on cherchât à les maîtriser, les règles étaient une purge nécessaire au corps de la femme, elles étaient simultanément une gêne et un signe de bonne santé. Le médecin Soranos avait compris que les règles provenaient de l'utérus. Cependant, il se méprenait en pensant que l'écoulement mensuel trouvait parfois son origine à l'intérieur même du vagin[344]. Lorsque la femme était enceinte, les règles disparaissaient et le sang menstruel servait alors de nourriture au fœtus[345].

Si l'existence d'une semence féminine est controversée, il n'est fait aucune allusion à l'existence des ovaires. Par ailleurs, on avait bien conscience que l'enfant grandissait dans la matrice jusqu'au moment de la

naissance. L'utérus jouait le rôle d'un four dans lequel l'embryon se transformait en bébé prêt à naître. L'utérus, dès lors qu'il n'était pas occupé par une grossesse, était un organe fort capricieux, sujet à des errances, cause d'ennuis de santé certains, et qui déclenchait des crises d'hystérie dues, dans la plupart des cas, à une frustration sexuelle. Ainsi, le remède à l'hystérie était un rapport sexuel[346] ! Toutefois, si l'hystérique refusait le remède, on pouvait toujours lui proposer un clystère d'eau pure pour refroidir ses sens.

Quand la matrice était à sa place, elle jouxtait le vagin, qui ne se déployait pleinement que lors du premier rapport sexuel, ce qui expliquait les douleurs et les pertes sanguines au moment de la défloration[347]. En effet, Soranos nie l'existence de l'hymen[348]. Toutefois, il connaissait le corps des femmes et il décrit malgré tout le sexe féminin avec une précision certaine.

Le clitoris apparaît comme un organe menaçant aux yeux des hommes, car il était perçu comme un concurrent du pénis. La tribade Philénis dégoûte Martial parce qu'elle fait accomplir frauduleusement à son clitoris la tâche du mâle[349]. Sur les murs de Pompéi, Euplia est passée à la postérité grâce à deux caractéristiques physiques : *laxa et landicosa* (large et pourvue d'un gros clitoris)[350]. Cependant, rien ne porte à croire que l'excision ait été pratiquée dans l'Antiquité gréco-romaine. Des compilateurs de traités médicaux antiques font référence à des cas d'hypertrophie du clitoris qu'on appelait parfois, selon Mustio, « clitoris de truie[351] ». Cette malformation pouvait provoquer plusieurs maux tels que la confusion de la femme face à la laideur de ses parties génitales. Mais ce n'était pas le pire selon Caelius, la femme pouvant avoir des érections et ressentir le désir, à l'instar d'un homme[352]. Cela poussait ces malheureuses à multiplier les rapports sexuels malgré elles. Ce que le médecin ne dit pas, c'est que cet appétit sexuel pouvait mener à l'adultère. Pour Mustio, un gros clitoris est honteux parce « qu'il contraint au coït ». Derrière la notion de honte se cache bien cette double crainte du sexe de la femme remplaçant celui de l'homme et d'une vie sexuelle identique à celle d'un homme. La seule façon de guérir de sa honte la femme souffrant d'une hypertrophie du clitoris, ou de nymphomanie, selon Paul d'Égine[353], était de procéder à l'ablation du clitoris. Les deux compilateurs Mustio et Caelius décrivent le même procédé nécessitant une pince, un scalpel et des hommes pour maintenir la malheureuse amputée pendant l'opération. La question de la fréquence de l'excision chez les Romains n'est pas à poser. D'une part, aucune donnée ne permet de répondre à la question. D'autre part,

les cas d'hypertrophie du clitoris devaient être rares, bien que Pline y fasse allusion comme à une forme d'hermaphrodisme[354]. Enfin, il fallait que quelqu'un dénonce et souhaite l'ablation de l'organe coupable. Qui pouvait souhaiter une telle amputation avec les risques d'infection que cela comportait ? La malformée elle-même ? Sa mère ? Sa nourrice ? La pression sociale ? Son mari ? Il semblerait que seul un mari eût pu vouloir que sa femme soit amputée de l'organe qui concurrençait sa virilité et risquait de mettre en doute sa paternité. Les sources littéraires et médicales parvenues jusqu'à nous abordant l'excision sont peu nombreuses. Aussi faut-il admettre que cette pratique existait mais qu'elle devait être excessivement rare et passait pour avoir une raison médicale.

La sexualité de la procréation

Dans la mentalité romaine, la seule chose qui devait vraiment compter dans le choix d'une épouse était son apparente capacité à procréer. Mais comment le futur marié et sa famille pouvaient-ils s'assurer que la jeune mariée en était capable ? Le médecin Soranos donne quelques astuces que tout futur marié pouvait mettre en pratique aisément. Il suffisait d'observer la fiancée et de s'assurer qu'elle n'avait pas une allure trop masculine (évidemment la grossesse est une tâche exclusivement féminine), qu'elle n'était pas trop grosse ni trop molle, qu'elle avait une bonne digestion, un tempérament ni chagrin ni emporté, un bassin large et un aspect général normal. Le médecin ajoute des détails concernant la matrice qui ne devait être ni trop sèche, ni trop humide, ni trop fermée et avoir des règles régulières[355]. Étant donné qu'on imagine mal un homme se glisser sous les jupes de sa promise pour observer sa matrice et décréter enfin s'il souhaitait l'épouser ou non, la dernière remarque de Soranos d'Éphèse laisse entendre qu'un examen prénuptial pouvait être pratiqué. Il est difficile de dire en quoi consistait exactement cet examen. Le critère le plus important aux yeux du médecin était que la jeune fille ne soit pas trop jeune de manière à pouvoir endurer les affres de la grossesse et de l'accouchement sans menacer sa vie ou mettre au monde un enfant chétif[356]. Bien entendu, le promis, lui, ne passait aucun examen !

Une fois le mariage célébré, la sexualité du couple était orientée vers la procréation. Aussi, même si l'homme et la femme pouvaient ressentir l'appel de la nature à tout moment de l'année, contrairement aux animaux, les

rapports n'étaient pas féconds à n'importe quel moment du cycle. Pendant les règles, ils demeuraient stériles, car le sang, en s'écoulant, diluait la semence masculine. Les médecins donnaient alors une bonne raison scientifique aux hommes pour éviter les rapports sexuels avec leurs femmes pendant les menstrues. Toutefois, la croyance populaire y voyait bien d'autres dangers. Les règles passaient pour être douées de pouvoirs maléfiques puissants. Pline raconte que le coït avec une femme ayant ses menstrues pendant la nouvelle lune était funeste à l'homme. Toutefois, s'il souffrait d'une fièvre quarte, le coït pratiqué avec une femme en début de règles le guérissait selon le médecin Icatidas[357]. Cette mythologie autour du sang menstruel et la crainte qu'il inspirait était en réalité bien plus ancienne que la civilisation romaine. Selon Georges Bataille, ce sang était le symbole de la souillure inhérente à l'activité sexuelle qui devait déboucher sur l'épisode violent, dangereux et mystérieux de l'accouchement[358].

Aux yeux de la médecine antique, la période la plus propice du cycle pour enfanter tout en garantissant une certaine innocuité pour l'homme se situait juste après les règles. La période les précédant était également propice selon d'autres traditions[359]. On constate, au vu de nos connaissances médicales actuelles, que si des femmes avaient suivi scrupuleusement ce précepte, elles auraient été désespérément stériles. Toutefois, Soranos pensait qu'un rapport pouvait être fécond lorsque le rapprochement sexuel était désiré. Cela pouvait se produire souvent, car les femmes étaient, selon le médecin, naturellement portées sur le plaisir des sens. On favorisait alors, avant la conception, un état de détente, on prenait un repas léger et on se gardait d'être en état d'ébriété[360]. La position à adopter pour optimiser les chances de concevoir était celle des animaux quadrupèdes[361].

Réunir les meilleures conditions n'était pas suffisant pour des parents que la médecine eugénique n'aurait pas laissés de marbre. Certes, on voulait un enfant en bonne santé, mais s'il était beau, cela ne gâchait rien. Dans l'Antiquité, on craignait beaucoup que les pensées de la mère au moment de la conception ne puissent s'imprimer sur la physionomie de l'enfant à venir. Soranos illustre ce concept par deux exemples. Les femmes qui auraient vu des singes – et cela ne devait pas être banal – pendant la conception auraient donné le jour à des enfants aux traits simiesques. Le tyran de Chypre, réputé pour sa laideur, forçait sa femme à regarder de belles statues pendant l'amour pour avoir de beaux enfants[362]. On retrouve cette même idée développée chez

Pline l'Ancien, Galien et même saint Augustin et Héliodore[363] pour les périodes plus tardives. Ce concept des « imprégnations sensorielles » relève de la crainte des hommes face aux fantasmes des femmes pendant le coït. En outre, si l'enfant ne répondait pas aux attentes que les parents avaient placées en lui, la faute était rejetée sur la mère, qui aurait été traversée par de mauvaises pensées pendant la conception. Enfin, cela pouvait servir d'excuse à une femme qui aurait eu un enfant sans ressemblance aucune avec son mari[364]. Toutefois, les Romains n'étaient pas toujours les dupes de cette fable. Aussi, lorsque Pline évoque l'anecdote d'une femme qui avait eu des jumeaux dont l'un ressemblait à son mari et l'autre à son amant, l'encyclopédiste laisse bien entendre l'hypothèse d'une double fécondation[365]. Ce phénomène se nomme la superfétation et se définit comme une fécondation successive de deux ovules au cours de deux cycles menstruels. La réalité de la superfétation a longtemps été niée par le monde médical bien qu'Aristote ait établi au IV^{e} siècle avant notre ère qu'elle était possible chez certaines espèces d'animaux et chez les humains, même si cela était très rare[366]. Aujourd'hui, ce phénomène est reconnu comme étant rare mais relevant du possible chez l'être humain.

Si toutes ces précautions pour engendrer demeuraient aussi stériles que la matrice de la malheureuse qui voulait enfanter, divers grigris et plantes aux vertus plus ou moins magiques pouvaient être sollicités. Cela allait de l'absorption d'aphrodisiaques tels que la roquette aux amulettes magiques en passant par les ex-voto[367]. Après l'observation de l'ensemble de ces règles, de ces précautions et, le cas échéant, de ces remèdes magiques, la femme devait tomber enceinte. Si tout avait échoué, elle était considérée comme stérile.

La sexualité et la grossesse

Selon la médecine antique, une femme pouvait savoir qu'elle était enceinte immédiatement après le rapport fécond à cause des mouvements de son utérus qui se refermait pour le processus de gestation. En réalité, les femmes devaient probablement penser qu'elles étaient enceintes après avoir constaté une disparition de leurs règles et éventuellement des signes sympathiques de la grossesse.

La grossesse est un état physiologique naturel. Toutefois, elle était considérée comme une sorte de longue maladie accompagnée de troubles

plus ou moins pénibles[368]. Durant toute la durée de la gestation, les femmes devaient se ménager en se gardant d'effectuer des tâches physiquement difficiles. Néanmoins, l'absence totale d'activité n'était pas recommandée. De longues marches tranquilles étaient prescrites aux futures mères. En plus des fatigues, divers troubles étaient à redouter tels que le pica qui poussait certaines femmes enceintes à se nourrir de tout mais surtout de n'importe quoi. À ces troubles pouvaient s'ajouter les traditionnels nausées et vomissements. En réponse à ces maux mal compris, Soranos s'efforça tout de même de créer un régime spécialement adapté aux estomacs malmenés des femmes enceintes[369]. Toutefois, on peut aisément imaginer que ses traitements ne devaient être mis en pratique que par les femmes les plus riches qui n'étaient pas obligées de travailler pour gagner leur vie.

La femme enceinte, surtout dans les classes les plus aisées, était entourée de soins. Le mari pouvait lui aussi y participer en dégageant sa femme de ses devoirs conjugaux. Soranos prescrivait donc l'abstinence pendant la grossesse pour une raison très simple : « [Les rapports sexuels] créent un ébranlement général du corps tout entier, et spécialement de la zone utérine qui a besoin de calme[370]. » Ce conseil devait particulièrement être observé en fin de grossesse quand la future mère devait se préserver d'une fausse couche ou d'un accouchement prématuré. Il visait vraisemblablement à éviter aux riches clientes du médecin une corvée inutile puisqu'elles étaient déjà enceintes. D'autres auteurs antiques, à l'instar d'Athénée, recommandaient au contraire de garder une activité sexuelle sans toutefois en abuser, car l'abstinence rendait l'accouchement plus difficile.

La grossesse passait pour durer entre sept et treize mois bien que neuf et dix mois fussent les délais de gestation les plus courants[371]. L'accouchement avait lieu à la maison. Dans cette épreuve difficile et dangereuse, la parturiente et ses proches pouvaient solliciter l'aide de diverses divinités telles Junon Lucine, Isis ou les *Carmentae* et avoir recours à des recettes magiques dans l'espoir que l'accouchement se passe bien pour la mère et l'enfant. Encore une fois, les femmes les plus riches étaient vraisemblablement les mieux entourées. Celle qui jouait un rôle capital dans les naissances était la sage-femme. Ses connaissances étaient souvent empiriques et la praticienne se confondait parfois avec les avorteuses, au grand regret de Soranos[372]. Lorsque l'accouchement se passait normalement, la sage-femme, entourée de quelques servantes, s'en occupait seule. Lorsque

les choses se passaient mal, on pouvait faire intervenir un médecin. Certains accouchements étaient réputés pour avoir été particulièrement difficiles mais s'étaient bien terminés. Selon Pline, Agrippine la Jeune aurait écrit, probablement dans ses Mémoires disparus, que Néron était né les pieds en premier. Ce type de naissance, selon le préfet de la flotte de Misène, était contre nature. Marcus Agrippa serait lui aussi né les pieds en premier et sa descendance aurait été funeste au monde[373]. Une fois remises de l'accouchement, les femmes reprenaient une sexualité normale au bout de quelques semaines ou de quelques mois. Agrippine l'Ancienne mit au monde neuf enfants à peu d'intervalle les uns des autres. Parmi ceux qui survécurent jusqu'à l'âge adulte, Néron naquit en 6, Drusus en 8, Caligula en 12, Agrippine la Jeune probablement en 15, Drusilla en 16 et Livilla en 17 ou 18 apr. J.-C., l'intervalle entre deux grossesses ayant rarement excédé quelques mois.

Parfois, les accouchements se passaient dans des conditions très délicates et le chirurgien devait intervenir. Les recherches récentes ont démontré que la césarienne n'était probablement jamais pratiquée sur des humains. Elle aurait pu éventuellement l'être sur des femmes mortes, mais rien n'accrédite cette thèse puisque, quelques minutes après la mort de la mère, l'enfant décède également *in utero*[374]. En revanche, quand le bébé mourait *in utero*, il fallait tâcher de préserver la vie de la mère et parfois l'embryotomie paraissait s'imposer. Cette méthode périlleuse, qui consistait à découper l'embryon dans la matrice pour en sortir les morceaux, n'était pas sans risques pour la mère, qui pouvait être grièvement blessée pendant la manœuvre. On peut imaginer que si la femme survivait à cela, quand bien même serait-elle devenue stérile, la reprise d'une vie sexuelle normale pouvait prendre un certain temps. Cependant, aucune donnée ne donne de délai indicatif du temps de rémission avant la reprise de la sexualité.

Il arrivait que l'accouchement se solde par la mort de la mère pendant ou peu après les couches[375]. Le pourcentage de décès est estimé entre 5 % et 10 %. Les filles enceintes trop jeunes étaient particulièrement menacées par ce danger. De même, les femmes qui avaient dû subir une embryotomie risquaient de graves infections. La perte d'une femme lors d'un accouchement était toujours un moment difficile pour sa famille. En témoigne le chagrin de Cicéron à la mort de sa fille Tullia. L'historienne Danielle Gourevitch a su résumer la pensée romaine concernant la mortalité des femmes en couches : « En somme, une telle perte est bien regrettable

pour la continuité familiale […]. Mais ce n'est pas une catastrophe, et il y a même dans une telle mort quelque chose de beau et de naturel. La mort de la femme fécondée est un risque à courir ; la mort de la femme féconde est dans la nature des choses[376]. »

Du malheur d'être inféconde

Une femme stérile était incapable d'accomplir son devoir civique et familial. Si la stérilité n'était pas provoquée délibérément par des produits anticonceptionnels et abortifs, elle était vécue comme une malédiction ou un handicap terrible. Les juristes faisaient toutefois la distinction entre les femmes présumées naturellement stériles et celles qui l'étaient devenues après une maladie. Dans un couple, la stérilité était majoritairement reprochée à la femme. Elle était un motif légitime de répudiation[377]. La Romaine Turia était consciente de la terrible tare que représentait sa stérilité. Si l'on en croit son épitaphe, elle aurait proposé à son mari de divorcer pour qu'il puisse épouser une femme féconde. Celui-ci aurait refusé le sacrifice de sa femme par amour pour elle. Leur union dura quarante et un ans[378]. Le témoignage de ce mari est particulièrement touchant par l'amour sincère qu'il portait à son épouse. Le désir d'enfant de l'homme y apparaît abandonné au profit d'un mariage pérenne et heureux. Toutefois, il faut garder à l'esprit que les épitaphes romaines ne donnaient que des versions idylliques des faits et que la réalité était sans doute quelque peu différente.

Dans l'une des controverses qu'il présente, Sénèque le Rhéteur évoque un débat où il est question d'une femme torturée par un tyran. Ce dernier a soumis la femme à la question pour savoir si son mari allait tenter un coup d'État. La femme tient sa langue mais voit son ventre si gravement meurtri qu'elle en devient stérile. Le but du tyran était de priver son rival d'une descendance en mutilant sa femme. Comme pour Lucrèce et Virginie, le mal fait à la femme dégrade en réalité l'homme de qui elle dépend. Cinq années plus tard et après la mort du tyran, le tyrannicide veut répudier sa femme à cause de sa stérilité. Elle accuse son mari d'ingratitude, car c'est pour le protéger qu'elle est devenue inapte à procréer. Hélas, le mari préférait avoir des enfants. Le sacrifice d'une épouse avait permis un tyrannicide, mais l'époux glorieux ne pouvait pas se résoudre à être privé de descendance[379].

Ces anecdotes exposent deux points de vue diamétralement opposés qui mettent en exergue un antagonisme certain entre l'amour conjugal et les intérêts familiaux dans les cas de stérilité. Pour éviter ce terrible dilemme à ses patients, Soranos propose quelques solutions pour tenter de remédier à la stérilité féminine. En dehors des stérilités dues aux maladies, une femme trop grosse, trop maigre, triste ou apeurée par la sexualité ou la maternité pouvait être stérile de son propre fait[380]. La femme pouvait donc choisir elle-même de se guérir de ces menus problèmes qui devaient être réversibles.

La participation de l'homme à la stérilité du couple est évoquée par Lucrèce. Celle-ci serait alors causée par une semence trop claire, trop épaisse ou trop liquide[381]. Cependant, chez Soranos, les excès sexuels dégradent également la qualité de la semence[382]. Pline et Lucrèce considéraient que certains couples étaient stériles alors que chacun pouvait avoir des enfants avec un autre partenaire. Il s'agissait d'une incompatibilité entre deux personnes qui n'avait pas vraiment d'explication rationnelle[383].

S'il était prouvé que l'homme était stérile et/ou impuissant, c'était une véritable atteinte à sa virilité et il faisait alors le malheur de son épouse. Si la malheureuse voulait malgré tout goûter aux étreintes charnelles et éventuellement fécondantes que son mari était incapable de lui donner, elle pouvait se consoler discrètement avec un amant. Mais si cela se savait, le mari trompé devenait la risée de ses voisins[384]. Parfois, lorsque le mari était impuissant et par conséquent stérile, et qu'il voulait prouver sa virilité en engrossant son épouse, il faisait lui-même appel à un client qui défloraît et fécondait sa patronne. Si l'on en croit la satire de Juvénal, le subterfuge était bien connu[385]. L'homme impuissant qui se complaisait dans sa situation était tout aussi moqué par Martial pour son absence de virilité[386].

La problématique de la stérilité à Rome ne laisse pas d'étonner. La mission d'une femme était d'avoir des enfants. Si elle était inféconde, elle trahissait malgré elle sa famille et sa patrie. Si la stérilité était le fait de l'homme, la femme pouvait trouver un gentil donneur avec l'accord plus ou moins tacite de son mari, à moins qu'elle ne préférât former un nouveau couple officiel peut-être plus fécond avec un autre homme. Cependant, malgré le sens du devoir ou l'éducation reçue, des femmes ont dû tenter de maîtriser leur fécondité pour limiter le nombre de leurs rejetons.

L'ALLAITEMENT

Le sein nourricier était perçu comme un objet sacré. Déjà dans la Rome archaïque, le sein était vu comme une partie du corps de la femme qui intriguait par sa capacité à générer du lait, boisson aux vertus magiques qui nourrit les nouveau-nés[387]. De fait, les seins perdaient leur valeur érotique dès lors qu'ils assumaient leur fonction galactogène.

Le sein nourricier, de vénéré dans la Rome archaïque, devint un symbole de piété filiale dans la Rome impériale au travers de l'édifiant mythe de Cymon et Péro où une jeune matrone maintint en vie son père emprisonné en le nourrissant de son lait maternel. Ce mythe, qui apparaît à l'époque augustéenne, fut décliné, mettant aussi en scène, dans des conditions similaires, une fille secourant sa mère prisonnière. Que ce soit dans les versions littéraires ou plastiques de cette légende, la pudeur *(pudor)* et la piété *(pietas)* se mêlent également[388]. Même si dénuder son sein pour nourrir son père est une activité contre nature, peut-être même teinté d'érotisme ou d'inceste, la piété filiale prend le pas sur les autres sentiments et cette abnégation honore la fille allaitante. Dans toutes les versions du mythe, la piété filiale de ces jeunes femmes fut récompensée par la libération de leur parent[389]. Le sein duquel jaillit le lait était en lui-même un symbole de piété familiale. Ainsi, près du temple de la *Pietas*, à côté du forum holitorium, se trouvait la *Columna Lactaria* qui pourrait se traduire par colonne de la tétée. Il semblerait que ce lieu avait plusieurs fonctions, toutes liées au lait maternel. D'une part, les familles pauvres y menaient leurs enfants pour qu'une femme ayant du lait leur fît la charité. D'autre part, les jeunes mères pouvaient s'y rendre pour rencontrer des nourrices allaitantes. Enfin, on y exposait les enfants abandonnés nuitamment dans l'espoir que quelqu'un les nourrît.

Comme dans les mythes, les mères romaines devaient faire preuve de piété envers leurs enfants en les nourrissant elles-mêmes au sein. Pour le philosophe Musonius Rufus, il s'agissait là d'un acte tellement naturel qu'il ne pouvait en être autrement[390]. L'épouse de Caton aurait même utilisé les effets magiques du lait maternel au profit de leur fils. Elle nourrit en même temps à son sein son fils et les fils de ses esclaves pour créer entre eux des liens d'affection indéfectibles[391]. À l'époque impériale, les femmes qui avaient les moyens de s'offrir les services d'une ou de plusieurs nourrices

boudèrent (peut-être massivement) l'allaitement maternel. Ce phénomène fut perçu par les plus conservateurs comme « un signe de dégradation morale[392] ». Favorinus d'Arles, dont les écrits furent repris par Aulu-Gelle, culpabilisait les mères qui ne voulaient pas allaiter en comparant les pauvres bambins à des enfants exposés. Derrière son refus d'allaiter, la mère égoïste n'aurait eu pour seule préoccupation que de préserver la beauté de son corps, ce qui était aussi grave que l'avortement. De surcroît, le lait passant pour créer des liens et transmettre les mœurs de la femme allaitante à l'enfant allaité, une nourrice mercenaire risquait de transmettre ses tares morales au rejeton[393]. Cependant, le médecin Soranos reconnaissait que l'allaitement était une tâche prompte à faire vieillir les femmes. Si les jeunes mères en étaient dégagées, elles pouvaient se remettre plus vite de leurs couches pour avoir d'autres enfants[394]. Néanmoins, le médecin ne croyait pas qu'une nourrice qui aurait eu un enfant du même sexe que celui qu'elle devait allaiter eût été une meilleure nourrice. Selon certaines superstitions, cette précaution évitait de transmettre les caractéristiques de l'autre sexe au nouveau-né[395]. Cette idée relève de la croyance selon laquelle le lait maternel transmettait toute une série de caractères moraux et physiques. Juvénal, dans sa satire contre les femmes, était forcé d'admettre que les femmes pauvres nourrissaient elles-mêmes leurs bambins[396]. Il faut dire que l'allaitement était contraignant. Outre le fait de vivre jour et nuit au service de son enfant pendant de longues semaines, voire de longs mois ou des années[397], il fallait veiller à ne pas gâter son lait. Le lait produit avant le septième mois de grossesse n'avait aucune qualité nutritive, selon Pline[398]. Ensuite, lorsqu'il était bon à la consommation par le nouveau-né, la mère ou la nourrice allaitante devait favoriser les nourritures réputées galactogènes[399] et se passer d'alcool, de travaux physiques et de tout plaisir des sens. La sexualité était particulièrement prohibée, car elle favorisait la réapparition des règles, ce qui gâtait le lait en rendant possible une nouvelle conception[400]. Cependant, Pline précise que selon Nigidius Figulus, le lait d'une femme ne se gâtait pas si le même homme la rendait à nouveau grosse[401]. N'y voyons là rien de plus qu'une légende en faveur de la fidélité féminine. La femme qui allaitait devait donc se conformer à une vie d'ascète qui la maintenait au service exclusif de son foyer.

Que l'enfant ait été nourri au sein de sa mère ou de sa nourrice, si une nouvelle grossesse ne venait pas mettre un terme au processus de lactation, il fallait le faire par d'autres moyens. Les montées de lait étaient arrêtées grâce à des applications locales de plantes[402]. Vers deux ou trois ans, les enfants étaient sevrés. Le lait maternel devait laisser place petit à petit à du lait animal et à des nourritures solides.

LE REFUS D'ENFANTER

Dans l'*Histoire de la vie privée*, Paul Veyne reprend une phrase d'Alfred Sauvy : « D'après ce que nous savons du pouvoir multiplicateur de l'espèce humaine, la population de l'Empire aurait dû se multiplier beaucoup plus et déborder de ses limites. » Selon Paul Veyne, cette constatation ne peut s'expliquer que par un usage courant des produits anticonceptionnels et abortifs[403], bien qu'on ne puisse pas exclure d'emblée l'impact de la mortalité infantile sur la croissance démographique romaine.

Préserver son corps et sa vie

La politique nataliste de l'empereur Auguste est peut-être à mettre en relation avec une diminution nette du taux de natalité. En cherchant bien dans les sources, on voit apparaître plusieurs indices démontrant que les familles romaines, particulièrement dans les hautes sphères, cherchaient à limiter le nombre de leurs enfants. Le philosophe Musonius Rufus désapprouvait les familles riches qui exposaient leurs derniers-nés pour ne pas diviser leur héritage[404]. Il semble qu'elles cherchaient à contrôler leur fécondité pour des raisons purement patrimoniales. Dans les sources antiques, les femmes ayant de nombreux enfants étaient regardées comme des exceptions et des bienfaitrices de la patrie. Ainsi, Auguste montrait publiquement Germanicus et sa petite-fille Agrippine l'Ancienne comme un exemple de famille nombreuse[405].

Plutôt que de mettre un enfant au monde pour l'exposer au coin d'une rue, les familles qui voulaient maîtriser leur fécondité durent saisir très vite l'intérêt des produits rendant momentanément les femmes stériles. Selon Juvénal, les produits abortifs ou rendant stériles étaient très usités et très efficaces. Cependant, il ajoute que les femmes pauvres étaient obligées de subir les grossesses. Il est possible que la cause de cette inégalité entre

femmes riches et femmes pauvres fût d'ordre pécuniaire. Les produits anticonceptionnels et abortifs ne devaient pas tous être bon marché, ni efficaces, ni sans effets secondaires. Il n'est pas inconcevable d'imaginer que les produits les plus sûrs aient été les plus onéreux.

La limitation des naissances présentait le double intérêt de protéger le patrimoine familial de la dispersion et la vie des femmes en les préservant des dangers inhérents à la grossesse et à l'accouchement. Comme ce double intérêt était favorable aux maris, certains auraient pu autoriser leur épouse à maîtriser sa fécondité ou auraient pratiqué le coït interrompu. Toutefois, cette pratique n'est pas attestée[406], même si le médecin Rufus d'Éphèse semble y faire allusion[407]. À cela s'ajoute une autre raison pour le contrôle des naissances que certains qualifieraient d'égoïste et d'autres d'esthétique : la maternité enlaidissait les corps. Les Romaines de l'époque impériale étaient manifestement soucieuses de leur apparence. Certaines femmes pouvaient craindre les stigmates laissés sur leur corps par l'enfantement et la pâte de farine de fève étalée sur les vergetures d'un ventre trop souvent fécondé n'en cachait pas les vilaines rides[408]. Pour Favorinus d'Arles, le souci de conserver sa beauté en refusant les tâches maternelles de la grossesse et de l'allaitement était inexcusable[409].

La conjugaison de ces facteurs en faveur d'un contrôle assez strict des naissances a nécessairement conduit les médecins à fournir à leurs riches patientes des remèdes anticonceptionnels et abortifs. Comment ne pas s'étonner du fait qu'une femme comme Agrippine la Jeune n'ait eu qu'un seul enfant alors qu'elle est connue pour avoir eu beaucoup d'amants. Pourquoi la jeune Octavie, en presque dix ans de mariage, ne donna-t-elle pas d'enfant à Néron ? Soit ces deux femmes maîtrisaient leur fécondité à l'aide de différents produits, soit elles étaient ou devinrent stériles pour des raisons médicales, soit elles étaient abstinentes ou se limitaient aux pratiques sexuelles non fécondantes. Si la bonne réponse, concernant chacune d'elles, est assurément parmi ces propositions, aucun argument tangible ne permet d'en favoriser une par rapport à l'autre.

Quantifier la part des femmes ayant eu recours à des produits anticonceptionnels ou abortifs est rigoureusement impossible. Le climat de tolérance qui autorisait les femmes à maîtriser leur fécondité, peut-être parfois même avec l'accord de leur époux, s'étiola progressivement pour aller

vers une interdiction de ces pratiques à la fin du monde romain avant même que l'Empire ne fût officiellement chrétien[410].

Les méthodes anticonceptionnelles

On peut imaginer qu'un certain nombre de Romains, à l'instar de Juvénal, distinguaient les drogues qui rendaient stériles et celles qui expulsaient l'embryon de la matrice[411]. Évidemment, pour ne pas concevoir, il y avait toujours l'abstinence, mais il est impossible de savoir dans quelle mesure elle était pratiquée. On évoque parfois l'hypothèse d'une sexualité tournée vers les pratiques anales, orales ou homosexuelles pour éviter la conception. Cette idée semble assez pertinente dans le monde de la prostitution. Les murs de Pompéi gardent les publicités des prostituées proposant des fellations à des prix dérisoires. Cependant, il est difficile de dire si une plébéienne ou une patricienne honnête se soumettaient à ces pratiques réputées avilissantes.

Il existait une variété d'anticonceptionnels plus ou moins efficaces, plus ou moins dangereux. Soranos en fournit une liste, car, pour lui, il est moins dangereux et moins grave moralement d'empêcher la conception que d'avorter[412]. Il propose d'éviter les rapports pendant les périodes qu'il juge les plus fécondes. Les adeptes de la méthode Ogino avant la lettre ont dû se retrouver embarrassées plus d'une fois. Il propose aussi de retenir sa respiration et de se retirer légèrement au moment de la jouissance de l'homme. Cette méthode ne devait pas être appliquée très facilement quand l'homme n'était pas d'accord pour coopérer. Ensuite, le médecin prescrit d'éternuer, de s'accroupir et de se laver soigneusement le vagin. L'iconographie et la littérature antiques laissent imaginer qu'un certain nombre de prostituées devaient pratiquer la douche vaginale à l'instar des femmes de petite vertu des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles ou même des mères de famille qui ne voulaient pas tomber enceintes dans la première moitié du XX^{e} siècle. Martial se moque d'une Lesbie de sa connaissance qui buvait de l'eau après avoir fait une fellation : « Ta bouche s'offre aux mâles, Lesbie ! Et tu bois de l'eau. Tu n'as pas tort : tu emploies l'eau du côté qu'il faut[413]. » Cette épigramme, en plus de l'iconographie abondante sur le thème du lavement après l'amour, tend à démontrer que cette pratique était largement connue et peut-être largement utilisée.

En évoquant la conception divine d'Auguste, Suétone dit que après avoir été fécondée par un serpent envoyé par Apollon, Atia se purifia comme après avoir couché avec son mari[414]. Il est possible que ce soit une allusion aux lavements vaginaux. L'art a illustré sur divers supports cette pratique dans les scènes érotiques. On trouve le broc, la bassine et l'éponge au pied du lit d'une riche courtisane sur le revers d'un miroir découvert à Rome[415]. De même, sur une peinture de la villa de la Farnésine à Rome, un petit esclave nu veille sur les amours de sa maîtresse un broc à la main. À ses pieds se trouve une grande vasque d'airain qui n'avait manifestement d'autre utilité que les ablutions post-coïtales. C'est également sans surprise qu'on découvre deux bassines au pied des lits de deux fresques du lupanar de Pompéi conservées *in situ*. Cette liste iconographique est loin d'être exhaustive, mais la fréquence avec laquelle est représenté ce matériel de toilette sur les scènes d'amour naturalistes prouve que le lavement vaginal était courant. On ne peut pas nier que cette pratique ait été liée à une purification qui devait amoindrir ou nettoyer la souillure sexuelle. Toutefois, dans le cas des prostituées, la souillure et l'infamie étaient indélébiles et le bain n'aurait été d'aucune utilité si ce n'est symbolique. Il est donc plus que probable que ces purifications aient été employées, au moins par les femmes de mœurs légères, comme un anticonceptionnel[416]. L'efficacité de cette méthode est cependant à mettre en doute. La médecine contemporaine a prouvé que le lavement vaginal est un moyen de contraception peu efficace. Quand bien même il serait effectué tout de suite après le rapport, les spermatozoïdes auraient tout de même eu le temps d'atteindre le canal cervical et de passer dans l'utérus. Dès lors, aucun liquide injecté dans le vagin ne peut les rattraper, fût-ce même du Coca-Cola, comme le faisaient les Américaines dans les années 1950-1960 ! En outre, les douches vaginales fréquentes engendrent des risques élevés d'inflammation et d'infection du vagin.

La conception pouvait également être empêchée grâce à divers produits présents dans la pharmacopée romaine. Toute une variété d'anticonceptionnels pouvait se présenter sous la forme de pessaires ou d'applications locales composées de produits aussi divers que variés tels que le miel, l'huile d'olive vieille, la résine de cèdre, le suc de baumier, le blanc de céruse ou l'alun liquide. La liste n'est pas exhaustive, loin de là, et ces produits n'avaient pas tous la même efficacité, certains étant même cruellement nocifs, comme les dérivés de plomb. D'autres anticonceptionnels revêtaient la forme de décoctions ou de solutions buvables qui pouvaient

déclencher les règles, mais elles étaient perçues comme relativement agressives par Soranos[417]. Pline cite plusieurs plantes dont le poireau ou l'élatérium qui passaient pour provoquer les règles, entraînant par conséquent la mort de l'embryon pour les femmes enceintes[418]. L'efficacité et l'innocuité de ces produits restent à prouver. Il semble évident aujourd'hui que le poireau n'a pas d'incidence sur les menstrues, en revanche l'intromission dans le vagin de pessaires à base de miel était reconnue comme efficace depuis l'Égypte pharaonique.

La dernière façon d'éviter la conception passait par la pratique de manœuvres mécaniques. Pour Lucrèce, les déhanchements féminins pendant l'amour empêchaient de tomber enceinte. Ils étaient donc déconseillés aux honnêtes épouses mais recommandés aux prostituées[419]. Ce remède est bien sûr totalement inefficace et n'oppose, dans l'esprit du poète, qu'une sexualité grave et procréative dans le couple à une sexualité plus récréative et dédiée au plaisir avec les professionnelles. Quant à Julie, la fille d'Auguste, elle aurait appliqué, selon Macrobe, le moyen le plus sûr pour ne pas tomber enceinte de ses amants : elle aurait attendu d'être enceinte de son époux avant d'avoir des relations extraconjugales[420].

Les méthodes abortives

Les médecins, et ce depuis Hippocrate, répugnaient à donner des remèdes abortifs à leurs patientes qui, dans un certain nombre de cas, cherchaient à cacher le fruit d'un adultère ou à préserver leur corps des stigmates de la grossesse. Soranos, quant à lui, approuvait la prescription de contraceptifs et d'abortifs pour des raisons thérapeutiques lorsque la santé ou la vie de la mère étaient en jeu[421]. Il devait cependant exister d'autres causes d'avortement telles que la volonté d'une tierce personne, l'époux notamment, et très souvent pour des raisons d'héritage ou encore parce qu'un homme avait engrossé une prostituée. La vengeance ou la jalousie pouvaient également pousser les femmes à avorter, pour priver un homme d'une descendance par exemple. Les raisons qui amenaient à l'avortement, à une époque où le risque létal inhérent à cette pratique était connu, ne pouvaient être que complexes et allaient bien souvent au-delà du fait de vouloir conserver une jolie silhouette.

Le statut social de la Corinne des poèmes d'Ovide demeure incertain. Cependant, sa vie est sans doute représentative de l'existence d'une courtisane ou d'une affranchie, c'est-à-dire d'une femme qui n'était pas mariée et qui subvenait à ses besoins grâce aux cadeaux de ses amants. L'avortement de Corinne présente de nombreux intérêts historiques, anthropologiques et psychologiques[422]. Ovide pense être le père de l'enfant de Corinne mais il laisse une place au doute. Le produit abortif qu'elle prend n'est pas cité. Le lecteur apprend seulement qu'en voulant avorter, Corinne s'est rendue malade et risque la mort. Ovide est déçu par le comportement de son amante qui le prive d'un enfant dont il voulait être le père, qui était déjà son objet : « Car tu [Apis] donneras, toi, la vie à ma maîtresse, et elle me la donnera. » Corinne a pris seule la décision d'avorter et cela contrarie Ovide : « Pour s'être à mon insu, exposée à un tel danger, elle mérite ma colère. » Difficile d'imaginer que seule la vanité a poussé Corinne à avorter. D'autres facteurs sont intervenus dans son choix comme cela a dû arriver à des courtisanes ou à des femmes sans ressources et sans mari. Une courtisane grosse devait voir le nombre de ses clients et ses revenus décroître. Ensuite, si la femme survivait à l'accouchement, il fallait exposer ou élever l'enfant, peut-être dans des conditions précaires, ou le céder à un amant qui aurait pu dès lors se comporter en patron avec la mère de son enfant illégitime. Il s'agit là de plusieurs scénarios qui ont pu faire que certaines femmes choisissaient seules, et en tout état de cause, l'avortement.

Une fois que le choix était fait, plusieurs procédés pouvaient être suivis. Les superstitieux avaient leurs propres abortifs, plutôt fantaisistes, répertoriés par Pline, comme l'odeur d'une lampe soufflée ou le sang des règles frotté sur le corps d'une femme enceinte[423]. Du point de vue médical, les manœuvres abortives mécaniques extragénitales avaient pour mission de décoller l'embryon ou le fœtus par des exercices violents et des massages toniques. Selon Soranos, cette méthode ne produit les effets escomptés que dans les trente jours après la conception si elle est accompagnée de la prise simultanée de vin et de diurétiques[424]. Les méthodes mécaniques intragénitales étaient autrement plus dangereuses puisqu'elles visaient à décoller l'œuf ou à percer la poche des eaux par l'intromission d'un objet pointu dans l'utérus. L'aiguille à tricoter du XX^{e} siècle a eu pour ancêtres divers types de bâtonnets en métal ou en matière végétale ou animale. Cette technique faisait courir à la patiente de lourds risques de septicémie,

d'hémorragie, d'accident obstétrique ou de stérilité. En Belgique, à Tongres, les archéologues ont découvert la sépulture d'une femme qui serait vraisemblablement morte des suites d'un avortement. Dans sa cavité pelvienne, une pointe en os qui aurait perforé l'utérus a été mise au jour. Une méthode aussi peu sûre n'était pas encouragée par Soranos, qui préférait des abortifs plus doux à l'instar des pessaires, des ovules et des potions. Certaines plantes sont aujourd'hui reconnues pour leur pouvoir abortif comme le cyclamen aux propriétés nettoyantes et dissolvantes, l'armoise, l'absinthe ou la coloquinte[425]. La plupart de ces plantes provoquaient les règles, ce qui entraînait l'avortement pour les femmes enceintes et même l'expulsion du placenta chez les parturientes[426].

Petit à petit, l'avortement fut perçu avec sévérité. Les Romains étaient encore loin de la conception chrétienne de l'avortement qui est condamnable parce qu'il ôte prématurément la vie à une créature humaine. Pour eux, et notamment dans la vision des philosophes stoïciens, le fœtus était une partie du corps de la mère qui ne prenait réellement vie qu'à la naissance. L'avortement n'était donc pas un crime contre la vie du fœtus. Pourtant, même s'il était toléré et pratiqué déjà à l'époque augustéenne, Ovide n'était pas très clément envers cette pratique qu'il condamnait. S'il n'y a pas meurtre, il y a bien crime, mais un crime perpétré contre la famille et la cité en privant l'une et l'autre de sa descendance naturelle[427]. Sur le ton de l'ironie, Juvénal condamne également l'avortement auquel il reconnaît tout de même l'avantage de faire disparaître les enfants des adultères[428]. De manière générale, l'avortement nuisait avant tout au père. Le philosophe Musonius Rufus s'opposait également à l'avortement car il contrevenait aux politiques natalistes de l'Empire[429]. À partir de la fin du II^e^ siècle ou du début du III^e^ siècle, si la femme qui voulait avorter mourait des suites du produit abortif employé, le vendeur du produit létal s'exposait à une condamnation pour meurtre ou empoisonnement[430]. Le *Digeste* répertorie pour cette période des lois selon lesquelles les femmes ayant avorté devaient endurer des sanctions pénales pour avoir attenté aux biens de leur époux[431]. En effet, la femme étant d'une certaine manière le bien de son mari, il était naturel de considérer les fruits tirés de ce bien comme les revenus de celui-ci.

LA SEXUALITÉ APRÈS LA MÉNOPAUSE

Selon Pline l'Ancien, les femmes vieillissent plus vite que les hommes[432]. Si les jolies jeunes filles étaient des objets de désir pour les hommes, dans les satires, toutes les vieilles femmes étaient des objets de répulsion. Évidemment, les jeunes veuves ou divorcées encore fécondes étaient appelées par la loi et par leur famille à se remarier. Mais la perception que les Romains avaient de la vieillesse était quelque peu différente de la nôtre. Macrobe nous apprend à propos de Julie, la fille d'Auguste, que trente-huit ans est un âge qui tend vers la vieillesse pour une femme[433]. La coquetterie et la compagnie des jeunes femmes étaient fortement réprouvées chez les femmes vieillissantes. Pour Horace, seul le travail de la laine convenait à des doigts ridés par les ans[434].

Les femmes âgées devaient représenter, plus encore que les femmes jeunes, les valeurs du statut matronal telles que la gravité, la dignité et la chasteté. Après la ménopause, les envies sexuelles d'une femme étaient ressenties comme des perversions. Martial est sans doute le poète qui a montré le plus de sévérité envers les amoureuses du même âge que Hécube. Il fustige vertement Ligeia qui continue à s'épiler le sexe quand son âge ne se prête plus aux jeux de l'amour[435]. Il explique également dans ses épigrammes son dégoût pour les femmes mûres[436] et l'incompréhension qui l'envahit face à un homme qui aime sans arrière-pensée le fruit déjà tombé de l'arbre[437]. Ce dégoût pour la libido des femmes mûres était sans doute largement partagé par les hommes, comme en témoigne une épigramme qui devait accompagner un Priape champêtre : « C'est une femme encore plus vieille que la mère d'Hector. Elle est la sœur, je crois, de la Sibylle de Cumes. […] Cette vieille vient souvent ici en clopinant, c'est son allure habituelle, elle lève ses mains usées vers le ciel pour me supplier de la baiser sans débander. Hier, elle m'a fait cette prière et en ouvrant la bouche elle a craché une des trois dents qui lui restaient. Tire-toi, j'ai dit, fiche le camp ! Cache ton truc sous ta tunique fendue et mets ta robe rouge par-dessus, comme tout le monde, au lieu d'exhiber ce trou béant, cette chose maigrichonne avec un nez proéminent et une moustache, on dirait Épicure qui baille[438]. » Ce petit poème très cru offre au lecteur l'image d'Épinal de la vieillesse féminine. Le corps est flétri, la vision du sexe féminin poilu, ridé et rendu lâche par les accouchements et les ans s'oppose au sexe jeune, lisse, aux contours délicats des Vénus de marbre ou peintes à fresque. Même Priape refusait ses faveurs à la femme dont le

corps n'avait plus l'âge d'enfanter et qui avait perdu cette perfection esthétique du corps qui n'appartient qu'à la jeunesse.

L'âge d'or des femmes couguars était encore bien loin, mais les jeunes gigolos couraient déjà les rues de Rome. Horace et Martial partageaient la même répulsion pour les femmes âgées, ils y voyaient cependant un avantage. Les vieilles femmes n'étaient pas avares avec leurs amants. Certes, leur corps ridé et flasque, leurs dents noires, leur sexe hors d'âge, et leurs odeurs peu flatteuses pour les narines n'étaient pas prompts à charmer les hommes. Mais la promesse de somptueux cadeaux pouvait stimuler les plus vénaux[439]. Les plaisanteries sur les vieilles femmes prodigues étaient bien ancrées dans l'univers populaire, comme en témoigne une priapée des plus cyniques qui se termine ainsi : « Si elle a des sous, elle est jeune et belle[440]. »

L'homme qui se ruinait pour une jolie catin était montré du doigt, celle qui se ruinait pour un amant était une criminelle[441]. Les gigolos et les coureurs d'héritage pullulaient dans l'œuvre de Martial. Amants, ils dépouillaient de leurs biens leur vieille maîtresse ; jeunes époux, ils guettaient avec hâte le trépas de la vieille belle[442]. Juvénal porte un regard non moins courroucé sur les vieilles femmes qui dilapidaient leur patrimoine contre les faveurs d'un jeune amant[443]. Au IIe siècle, le fait de se marier avec une femme riche qui approchait la soixantaine valut quelques soucis au poète Apulée. Ce dernier se défendit d'avoir épousé Prudentilla par intérêt. Parmi ses nombreux arguments, il parla de la santé de sa femme. Celle-ci avait été une chaste veuve pendant près de quinze ans mais l'absence de sexualité dérangeait sa matrice qui lui déclenchait de violentes douleurs. Aussi décida-t-elle de se remarier « pendant que son âge le lui permettait encore[444] » pour rétablir sa santé. Apulée nous explique que Prudentilla souffrait d'hystérie et que le meilleur remède à cela était l'activité sexuelle. En femme chaste, elle se remaria donc pour avoir une activité sexuelle légale et non déshonorante. Le fait que le poète précise que sa femme était encore en âge de se marier pose la question de sa ménopause. Elle approchait les soixante ans, mais elle avait probablement toujours ses règles, sans quoi elle n'aurait pas été en âge de se remarier puisque le devoir d'une épouse était au moins de laisser espérer la naissance d'un enfant.

Il apparaît que la sexualité des vieilles femmes était énergiquement réprouvée par la société en général et par les hommes en particulier. À cela, deux raisons : d'une part, l'esthétique gréco-romaine vénérait, idolâtrait et

fantasmait la jeunesse. Les Romains, comme les Grecs, firent de la beauté l'apanage de la jeune femme, qui, à l'image de Vénus, était une invitation à l'amour charnel. D'autre part, la femme ménopausée devait s'exclure de toute forme de sexualité car elle n'était plus désirable ni féconde.

Les femmes plus ou moins âgées qui s'offraient des jeunes hommes semblaient avoir un peu de biens, condition *sine qua non* pour appâter les don Juan gérontophiles. La législation du début de l'Empire favorisa l'autonomie financière des veuves. Par le jeu des successions, sans tuteur ou avec un tuteur complaisant, un certain nombre de femmes, plus forcément très jeunes, pouvaient vivre sans être soumises à un homme. Dès lors, elles avaient la possibilité d'entretenir à leur guise un amant. La sexualité pouvait être un moyen d'enrichissement certain. Le travailleur du sexe était un prestataire de services qui recevait une rétribution pour le travail accompli. La femme riche et encore jeune était toujours une proie pour les coureurs de dot ; vieille, la femme riche intéressait les coureurs d'héritage[445]. Cette façon de s'enrichir était tout aussi réprouvée que la libido des vieilles femmes.

La fonction érotique et la fonction reproductrice étaient les deux versants d'un même objet, le corps féminin. Dès le moment de sa naissance, le corps de la fillette était modelé, formaté, pour être désirable et apte à la procréation. Le corps érotique et le corps reproducteur avaient les mêmes caractéristiques physiques. Une femme d'allure masculine passait pour une mauvaise reproductrice et était peu désirable[446]. À l'intérieur du couple, la sexualité devait être tournée vers la procréation. Une fois enceinte, la femme n'éveillait plus vraiment le désir. Les encouragements à l'allaitement avaient pour objectif perfide de maintenir les femmes captives de la sphère domestique tout en nourrissant le bébé avec le meilleur des laits. L'utérus, organe incompris aux saignements périodiques aussi inquiétants que redoutables, angoissait les hommes, qui ne pouvaient pas toujours être sûrs de bien être le père de leur enfant. Si l'enfant désiré et légitime ne venait pas, c'était généralement la femme qui était accusée de stérilité. La maternité était dangereuse et mettait en danger la vie des futures mères, qui, bien vite, comprirent l'intérêt de ne pas multiplier les grossesses. Cet intérêt était partagé par beaucoup d'hommes, qui refusaient de morceler leur héritage entre de trop nombreux enfants. Même si les pratiques contraceptives et abortives étaient apparemment courantes, elles étaient mal perçues par la société et finirent par être interdites. Qu'elle fût matrone ou putain, la femme

devait mettre fin à son activité sexuelle lorsque son corps l'y engageait. Les signes physiques de la vieillesse symbolisaient théoriquement la fin de la vie sexuelle.

CHAPITRE V

CORPS FÉMININ, CORPS ÉROTIQUE

LA CHEVELURE

Dans quasiment toutes les civilisations, la féminité est symbolisée par une longue et abondante chevelure. Les cheveux sont perçus comme un objet de séduction et même de fascination, ce qui justifie parfois le fait de les cacher aux yeux des autres.

Critères de beauté

Depuis les origines de Rome, les cheveux des femmes étaient liés au désir et à la magie amoureuse. Vénus étant la déesse de l'amour charnel, il était naturel qu'elle veillât sur la chevelure[447]. Ce qui était plus étonnant, c'était que la Vénus qui veillait sur les cheveux des Romaines se nommait la Vénus chauve, *Venus Calu*a. Son culte était archaïque et célébré dès le III^e^ siècle av. J.-C. Il puiserait son origine dans un épisode de l'histoire de Rome ; or de cet épisode il existe deux versions passablement différentes. Dans la première, alors que Rome était assiégée par les Gaulois, les femmes auraient coupé leurs cheveux pour fabriquer les cordes nécessaires au fonctionnement des machines de guerre. Après le conflit, les Romains auraient dédié une statue à la Vénus chauve pour les remercier de ce sacrifice pour la patrie et leur montrer qu'elles restaient toujours charmantes. L'anecdote semble anachronique et imaginaire, car il ne devait pas y avoir de machines de guerre dans la citadelle avant le IV^e^ siècle[448]. Dans la deuxième version, sous le règne d'Ancus Marcius, la reine et les autres femmes avaient été rendues chauves par une mystérieuse maladie. Pour consoler son épouse,

le roi fit ériger une statue la représentant sous les traits d'une Vénus chauve. Dès lors, les cheveux des femmes repoussèrent. Ces deux récits étiologiques sont si fantaisistes que l'existence de la Venus *Calua* a parfois été remise en cause. Cependant, Pierre Grimal n'est pas aussi sévère et propose une hypothèse qui n'est pas dénuée d'intérêt : « Il est possible [l'hypothèse est, il est vrai, invérifiable] que les Romains, désireux d'honorer Vénus, mais soucieux en même temps de la dépouiller d'une part de son pouvoir magique, aient imaginé de la représenter dépourvue de chevelure, c'est-à-dire un des attributs les plus caractéristiques de la féminité[449]. » Que Venus *Calua* ait existé ou non, la simple invention de son mythe prouve indéniablement que la chevelure était le symbole privilégié de la féminité et que celle-ci participait à la magie amoureuse.

La puissance magique de la chevelure est également illustrée dans le mythe de Méduse. Dans sa jeunesse, la Gorgone était réputée pour sa beauté. Cette beauté excita le désir de Neptune, qui viola la jeune femme dans le temple de la chaste Pallas. Cette dernière, outragée, changea la chevelure de Méduse en serpents[450]. Cette transformation monstrueuse privait la Gorgone de sa chevelure, cette parure naturelle qui possédait un pouvoir érotique majeur. Les serpents, quant à eux, suscitaient l'horreur et pétrifiaient ceux qui voyaient son visage. L'aspect terrifiant de sa nouvelle physionomie la prémunissait contre un autre viol tout en la condamnant à la solitude pour avoir été la complice involontaire de Neptune. Sa métamorphose, tout en la protégeant, la punissait d'avoir été souillée par un dieu et d'avoir participé à la souillure du temple d'une déesse vierge.

Les poètes antiques ont loué la chevelure féminine sans parcimonie. Apulée choisit même la chevelure de Photis pour se livrer à un véritable exercice de sophisme : l'éloge. On y apprend qu'une femme, si belle soit-elle, est privée de toute séduction si elle est dépourvue de chevelure[451]. Mais à quoi ressemblait la chevelure féminine parfaite aux yeux des Romains ? Chez les poètes, l'abondance, la longueur, la finesse et la souplesse étaient les premiers critères de beauté d'une chevelure féminine digne de ce nom[452]. Manquer de cheveux était un motif de honte qui devait conduire les femmes à la chevelure imparfaite à se faire coiffer dans le temple de la Bonne Déesse interdit aux hommes alors qu'une femme à la belle chevelure pouvait offrir le charmant spectacle de sa coiffure à son amant[453]. Si Ligeia était moquée par Martial pour n'avoir que trois cheveux[454], les perruquiers faisaient le bonheur

des femmes que la nature n'avait pas gâtées. Il semblerait que les rajouts et les perruques étaient faits de cheveux naturels, butin récolté notamment sur la tête des captives germaines dont les nuances, allant du blond au roux, faisaient les délices des coquettes[455]. Toutefois, si certaines Romaines vieillissantes arrachaient leurs cheveux blancs[456] ou les teignaient pour retrouver les tons bruns de leur jeunesse[457], les élégantes répandaient sur leur chevelure des produits plus ou moins agressifs pour en changer la couleur naturelle. Properce trouve inadmissible de vouloir copier les tons jaunes des Barbares[458]. Ovide, quant à lui, sermonne Corinne, qui, pour avoir voulu en changer la couleur, a perdu ses beaux cheveux[459]. La perruque n'était finalement qu'un cache-misère et Ovide était sincèrement navré d'avoir surpris un jour une de ses maîtresses avec sa perruque de travers[460].

La blondeur, à l'instar de la chevelure d'Apollon, était préférée par les élégiaques[461]. Cependant, il faut nuancer ce jugement, car Ovide appréciait tout autant les brunes[462], Apulée faisait l'éloge de toutes les couleurs de cheveux[463], et Properce ne trouvait pas le blond seyant sur la tête des belles Italiennes[464]. La teinte n'était finalement qu'une affaire de goût personnel. Si la chevelure était belle et abondante, la magie pouvait opérer.

En dépit de la fascination qu'exerçait la chevelure sur les poètes, force est de constater que l'art romain offre très peu d'images de chevelure féminine totalement libre. Les tableautins érotiques proposent tous des femmes dont les cheveux sont noués en chignon d'où s'échappent parfois quelques mèches. Lorsque la chevelure était dénouée, elle était domestiquée par les mains d'une coiffeuse comme dans les scènes de toilette, à l'instar de celle de la fiancée de la villa des Mystères, ou bien c'est la femme elle-même qui tenait ses cheveux comme dans les représentations de Vénus anadyomène. Dans le cas de la fresque de la villa des Mystères, la domestication de la chevelure de la jeune mariée en six tresses symbolisait le passage de l'état de vierge à celui d'épouse. Ensuite, celle-ci devait rompre le charme de sa chevelure en en faisant un chignon. Il n'y a dans la représentation de la toilette nuptiale aucun érotisme, mais, au contraire, la promesse de la morale et de la vertu que la jeune fille observera dans sa vie d'épouse.

Vénus anadyomène, quant à elle, était souvent représentée dans les intailles magiques relatives aux sortilèges amoureux. Selon l'interprétation de Gaëlle Ficheux, la porteuse des intailles où était figurée la Vénus tenant ses

cheveux souhaitait « subjuguer celui qu'elle aime » de la même façon qu'Aphrodite exaltait son charme et sa grâce féminine par « la splendeur de ses cheveux qu'elle expose à la contemplation par son geste[465] ».

Si la chevelure était un symbole de séduction aussi puissant, pourquoi les artistes n'ont-ils pas représenté de chevelures tombant librement en cascade dans le dos des effigies féminines comme dans les récits élégiaques ? Une chevelure domestiquée par les peignes était-elle plus attrayante pour le peintre et le sculpteur que pour le poète ? La réponse à notre question ne relève peut-être pas de l'érotisme. Une chevelure dénouée n'était pas seulement un symbole sensuel. Les femmes cessaient de coiffer leurs cheveux lorsqu'elles étaient en deuil[466]. La monstration de la chevelure indomptée, qu'on arrachait même parfois par poignées lors de funérailles, passait pour un témoignage d'affliction. La chevelure, belle et soignée, passait pour avoir un puissant pouvoir érotique et magique. Négligée ou malmenée, elle symbolisait le chagrin et la mort.

L'art de se coiffer

La coiffure avait pour intérêt originel de diminuer le pouvoir érotique de la chevelure féminine. Les matrones coiffaient leurs cheveux en chignon maintenu par des bandelettes de pourpre, les *uittae*, qui servaient de signe distinctif de leur statut social. C'est précisément ces bandelettes qui n'ornaient pas la chevelure de Délie selon la description du poète Tibulle[467]. Toutefois, à l'époque impériale, bien rare devaient être les matrones traditionalistes qui arboraient encore l'ancestrale chignon conique *(tutulus)* et la coiffure, qui devait annihiler le pouvoir magique des cheveux, était devenue une arme de séduction. La numismatique et la statuaire témoignent de l'infinie variété des modes capillaires. Modes qui changeaient si vite que quelques boucles en plus ou en moins permettent de dater avec précision les statues et les monnaies aux effigies féminines. La coiffure était alors élevée au rang d'art majeur, car « les mains de la coiffeuse donnent la beauté ou la refuse[468] » selon Ovide. La reine de cet art était l'*ornatrix*, une femme de chambre en charge de l'habillement et de la coiffure. Esclave, affranchie ou même artisan, elle était la seule dont les Romaines ne savaient se passer, surtout à une époque où les édifices capillaires faisaient plusieurs étages de boucles comme sous les Flaviens. Certaines *ornatrices* étaient reconnues

pour leur talent à l'instar de celle de Corinne[469]. Cependant, si la coiffeuse était maladroite et la maîtresse colérique, elle risquait de se voir assommée à coups de miroir[470] ou ses bras piqués par des épingles à cheveux[471]. Cette petite vendetta domestique était d'ailleurs jugée avec sévérité par les hommes.

La mission de l'*ornatrix* était capitale, car la coiffure était un gage d'élégance. Ovide consacre plusieurs vers de son *Art d'aimer* à la coiffure qui devait convenir à la forme du visage et à l'occasion. Le vaste éventail des coiffures qu'il propose est assez impressionnant. Cheveux lâchés sans ornements, bouclés au fer, volumineux ou plaqués, chignons plus ou moins complexes, tout était possible[472]. L'ultime élégance, pour les hommes aussi bien que pour les femmes, était d'oindre sa chevelure d'huiles parfumées[473].

La chevelure, objet de séduction s'il en est, était la parure naturelle du visage, qui, lui aussi, devait correspondre à certains critères de beauté.

LE VISAGE

Dans la poésie latine, un joli visage ne suffisait pas à rendre une femme séduisante. Si la belle était idiote ou qu'une autre tare physique ou morale lui nuisait, son visage, aussi beau fût-il, ne pouvait pas lui servir de recours pour conserver ses amants[474].

Critères de beauté

Les femmes ont toujours cherché à se plier aux critères de beauté de leur époque. Dans quel moule devaient se glisser les Romaines pour être considérées comme belles par leurs contemporains ? La majeure partie des soins devait se concentrer sur le visage. Un beau visage se caractérisait notamment par un teint blanc, frais, brillant et sans imperfections. Les recettes laissées par Ovide s'appliquaient à donner aux femmes un teint blanc et brillant en rendant la peau lisse et en la débarrassant d'éventuelles rougeurs[475]. Le teint blanc, souvent comparé à la neige, au lys ou au marbre, était l'expression de la pureté et de la fragilité qui devaient définir la femme[476]. Outre cette symbolique liée à la délicatesse féminine, la couleur du teint reposait sur une opposition sexuelle stricte. L'homme en bonne santé pouvait profiter du soleil dans l'exercice de sa citoyenneté au forum ou en

faisant de la gymnastique à la palestre. Sa peau pouvait, sans lui nuire, porter les traces des caresses de l'astre du jour. La femme, en revanche, n'avait pas à subir le soleil, vivant à l'ombre des péristyles et des salons. Seule la servante flirtait innocemment avec Apollon. Il résultait de ces conventions sociales que la femme soucieuse de son apparence se devait d'être blanche *(candida)*[477]. Cette convention sociale devint une convention artistique. Les graffitis de Pompéi nous ont aussi appris que certaines jeunes filles au teint blanc, orgueilleuses de leur beauté, estimaient que les noiraudes étaient indignes d'être aimées[478]. Mais le teint d'albâtre des jolies femmes devait être nuancé par des touches de rose et de rouge judicieusement placées sur les joues et les lèvres, car ces couleurs symbolisaient la vie et la bonne santé.

Dans la littérature latine, les visages étaient rarement décrits avec force précisions. En glanant çà et là divers détails, l'historien parvient, non sans grandes difficultés, à recomposer la liste des critères de beauté romains. Chez Pétrone, un tout petit front était apprécié. Le front devait être délimité sur le dessus par la naissance d'une chevelure abondante et, en dessous, par les sourcils. Mais, pour une raison inconnue qui prête maintenant à sourire, les Romains aimaient que ces deux sourcils se rejoignent[479]. Si aucune Julio-Claudienne n'est affublée d'un mono-sourcil dans la statuaire, cela est moins vrai pour les représentations féminines du II^e^ et du III^e^ siècle. Ainsi, plusieurs portraits de l'impératrice Julia Domna présentent un long sourcil unique qui surligne son regard. Sous la barre des sourcils se trouvaient les yeux que les femmes dignes de ce nom savaient faire pleurer sur commande[480]. Cependant, sur la couleur de ces yeux larmoyants, il n'y a guère de précisions. Ceux de Circé scintillent comme les étoiles[481], ceux de Lesbie sont noirs et plus beaux que ceux de la maîtresse du banqueroutier de Formies, laquelle les a probablement moins noirs[482]. Il semblerait donc que la couleur des yeux n'avait pas grande importance pourvu qu'ils eussent de l'éclat. Toutefois, les traités de physiognomonie gréco-romains conseillaient de se méfier des personnes aux yeux trop clairs ou trop foncés pour leur faiblesse et leur caractère trop mou ou trop emporté[483]. Le nez devait être petit ; chez Circé, il est légèrement aquilin, ce qui ne gâche rien[484]. Il existe peu d'indications sur la bouche[485]. Mais l'art qui a mis en image l'idéal féminin des poètes représente des femmes avec des bouches petites aux lèvres pleines et délicatement ourlées. Sur la forme idéale du visage, on ne trouve pas plus de

précisions. Toutefois, l'iconographie ne montre que de belles représentations féminines au visage ovale et bien équilibré. La nature n'offrait que très rarement l'ensemble de ces caractéristiques. Les femmes que les divinités avaient comblées avaient à leur charge d'entretenir cette beauté, et les autres pouvaient profiter de l'art du maquillage pour pallier petits et grands défauts[486].

L'art de se maquiller

Les belles femmes n'étaient pas les plus naturelles. Le soin de soi pour atteindre la beauté relève d'une certaine sophistication. Paradoxalement, la sophistication et le naturel sont antagoniques, même si l'un cherche à imiter l'autre, mais en mieux. Il est vrai que les femmes ovidiennes, à l'instar de beaucoup de coquettes, étaient un pur produit de la culture romaine et des canons de beauté vantés par celle-ci. Tout commençait par le soin quotidien apporté au visage. Même les matrones vertueuses s'y pliaient, car c'était la seule chose qu'elles donnaient à voir. Le premier d'entre tous les soins était bien évidemment un nettoyage quotidien qui commençait par un débarbouillage matinal – on en profitait pour se laver les dents – avant la toilette plus complète assortie de soins corporels faite aux thermes. Toutefois, selon Juvénal et Ovide, une bonne partie des soins pour le visage s'effectuaient à la maison, à l'abri des regards.

La majorité des soins avaient pour but de conserver ou de donner un visage blanc et lumineux. Pour cela, un ensemble de produits abrasifs, astringents ou émollients étaient utilisés en émulsion ou en masque. Dans les flacons du cabinet de toilette, les femmes pouvaient collectionner des produits aussi variés que des mélanges d'encens et de nitre pour exfolier la peau, des potions à base de fleurs de pavot ou encore de la lie de vin, de la mie de pain ou, plus surprenant, un suc extrait de la toison des brebis dont l'odeur révulsait les narines les plus téméraires[487]. Une fois que la peau du visage avait été nettoyée, elle était prête à être maquillée si le résultat n'était pas encore satisfaisant. Un fard, ancêtre du fond de teint, était appliqué. Celui-ci pouvait être à base de craie, de céruse (carbonate de plomb) et de divers types de calcaire blanc[488]. Inutile de préciser que ces cosmétiques à base de minéraux utilisés en abondance pouvaient causer de graves lésions cutanées ou même des intoxications mortelles au plomb après un usage trop

fréquent de la célébrissime céruse qui était encore utilisée à la cour d'Henri II et par les geishas du XIX^e siècle.

Les rouges et les roses aux nuances variées étaient utilisés pour les joues et les lèvres. Ils se composaient de produits végétaux ou minéraux tels que l'algue rouge, l'ocre rouge ou la mûre[489]. On pouvait également tirer une poudre rose tendre de l'orcanète. Les blancs et les rouges servaient à renforcer le « chromatisme naturel[490] » pour atteindre un idéal de perfection[491]. Toutefois, ces divers produits formaient parfois des croûtes épaisses et disgracieuses que Juvénal et Martial n'ont eu de cesse de moquer[492].

Lorsque le teint paraissait enfin pétri de lys et de rose, on pouvait combler l'espace entre les sourcils avec un fard sombre[493]. Les yeux étaient soulignés de poudres ou de fards foncés qui les faisaient paraître plus grands et plus brillants. On pouvait utiliser pour cela du noir de fumée, de l'antimoine et divers produits minéraux qui donnaient une coloration noire[494]. À cela, les femmes pouvaient ajouter sur leurs paupières d'autres poudres colorées. Ovide évoque ainsi la cendre et le safran[495]. La bouche recevait également des fards à base de tons rouges additionnés d'un corps gras pour en rehausser la couleur et le dessin.

L'ensemble de ces produits permettait au visage d'atteindre une beauté somme toute assez stéréotypée. Mais il arrivait que le travail de la cosmétique ait été si important que les fards fabriquaient un nouveau visage. Aussi la pauvre Galla était-elle raillée par Martial parce que son visage ne dormait pas avec elle[496] !

D'une certaine manière, la cosmétique était un art de la dissimulation dont on se servait pour masquer ses défauts. L'usage des cosmétiques venait d'Orient et passa par la Grèce avant d'atteindre Rome. Dans la Grèce classique, ils étaient l'apanage des courtisanes. Quand bien même cela était réprouvé, les femmes honnêtes en faisaient un usage plus ou moins parcimonieux pour embellir leur visage et gommer les signes de l'âge. À Rome, le maquillage était avant tout utilisé par les femmes. Les hommes qui l'utilisaient étaient fustigés et perçus comme des invertis[497].

Une fois soigneusement coiffée et maquillée, la femme romaine pouvait espérer plaire et séduire. Cependant, l'objet du fantasme de chaque homme n'était pas le beau visage d'une matrone ou d'une putain, mais son corps.

LE CORPS

Pour être désirable, l'ensemble du corps était soumis à des soins variés qui le débarrassaient des poils superflus et en rendaient la peau parfumée, lisse et douce[498]. Cependant, toutes les parties du corps n'avaient pas le même potentiel érotique.

La nudité

Dans l'art grec et romain, la nudité est en premier lieu l'apanage des dieux et des héros. Les figures féminines de la mythologie apparaissent souvent nues ou dévêtues jusqu'aux hanches. Par ailleurs, la nudité est le vêtement de Vénus. Elle est également le costume privilégié des nymphes et autres ménades. Elle n'était cependant pas naturelle à Rome. Plutarque rapporte que l'habitude de se baigner nus entre hommes d'une même famille venait de Grèce. Toutefois, même dans les thermes mixtes, qui, selon le même Plutarque, étaient une création romaine[499] et qui ont existé jusqu'à une décision d'Hadrien les interdisent, certaines femmes se livraient à quelque pudibonderie ridicule, à l'instar de Caelia qui dissimulait le sexe de l'esclave qui l'accompagnait alors qu'elle pouvait voir les autres usagers des bains nus[500]. Hors des thermes, la nudité était liée à une certaine dépravation des mœurs, à une transgression sociale. Suétone souligne la dépravation de Caesonia et de Caligula quand ce dernier la montrait nue à ses amis pour qu'ils puissent en admirer le corps[501]. Que cette anecdote soit vraie ou pure invention, elle avait pour but de décrier l'empereur en mettant en cause son comportement sexuel indécent qui allait à l'encontre des bonnes mœurs.

Cependant, l'art romain, sous l'influence de l'art grec[502], regorgeait de nus plus ou moins lascifs sans que cela malmenât la morale, encore qu'on ait reproché à Tibère d'avoir préféré un tableau grivois de Parrhasius à la somme d'un million de sesterces[503]. Les récits mythologiques faisaient du spectacle de la nudité divine un interdit pour les mortels. Dans ses *Métamorphoses*, Ovide rappelle comment Actéon, surprenant Diane au bain, fut changé en cerf et tué par ses propres chiens[504].

Les divinités mythologiques dessinées sur des tableaux ou peintes à fresque n'étaient pas vindicatives, et nombreux étaient les Romains qui collectionnaient les objets d'art érotique. Ces tableaux assez communs

assumaient les fonctions de modèle et d'aphrodisiaque. Dans ces images explicitement érotiques, les femmes étaient conçues comme des objets de désir. À ce titre, leur corps était représenté partiellement dénudé ou totalement nu. Cette seconde solution était plus rare. Pourtant, les poètes comme les satiristes n'ont eu de cesse de désirer leurs jeunes amantes dans le plus simple appareil. Properce menace Cynthie de lui arracher sa tunique qu'elle ne veut pas enlever[505], Ovide se pâme devant le corps nu de Corinne[506], et Martial s'insurge contre cette manie toute féminine de vouloir garder des vêtements pendant l'amour[507]. Selon Pierre Cordier, « la nudité de la *puella* (jeune fille) est la tenue de la disponibilité érotique[508] ». Cependant, se livrer à l'amour totalement nu pouvait aussi paraître très impudique et l'on ne pouvait espérer cela que d'une femme aux mœurs légères[509], « car une matrone ne saurait se livrer qu'à une dénudation contrôlée et sélective[510] ». Seules les femmes réduites à l'état d'objet sexuel, par choix ou par soumission, auraient accepté de se livrer totalement nues. Cela ne pouvait être le cas que d'esclaves, d'affranchies ou de prostituées. En ce qui concernait les femmes libres, il se serait agi d'un acte d'émancipation certain.

Certaines femmes augmentaient encore l'attrait sexuel de leur corps nu en s'épilant le pubis pour le rendre plus visible. Cette pratique était largement répandue chez les Athéniennes. Pour les Romains, l'érotisme accru d'un pubis glabre convenait plus aux prostituées qu'aux matrones pudiques. Dans la peinture et dans la sculpture, le sexe féminin, lorsqu'il est représenté, est souvent lisse et dénué de fente. Cela est particulièrement prégnant dans les représentations de Vénus. Le sexe fermé de la déesse la replace dans un contexte divin certes érotique mais pas sexuel. Au contraire, l'iconographie érotique, qui avait pour vocation de stimuler sexuellement le spectateur, offre des sexes ouverts, prêts à recevoir les assauts masculins. Ils sont toujours dénués de pilosité pour les laisser plus nus et pour des raisons esthétiques évidentes. Néanmoins, certains hommes devaient préférer les sexes poilus à l'instar d'un Pompéien anonyme qui exprima sa préférence sur le mur de la basilique[511]. Pour Martial, le raffinement d'un sexe glabre ne convenait qu'aux jeunes femmes[512].

Chez bien des poètes, la contemplation d'un corps nu bien fait amenait le sentiment amoureux. Cela est constaté chez Catulle, Properce, Tibulle, Ovide[513] et cela est toujours vrai un siècle plus tard chez Apulée dont le héros, Lucius, est fasciné par le corps de Photis dont il donne une longue et

élégante description[514]. Néanmoins, tous ces poètes évoquent le corps féminin dans un langage assez châtié et classique, dénué d'obscénité. Même Circé, dans le *Satiricon* de Pétrone, est décrite à la manière des héroïnes élégiaques[515].

Chez les poètes, cette beauté physique révélée par la nudité agit comme un philtre magique. Esclaves de leurs désirs, les hommes deviennent les prisonniers de leur amante. Dans leurs passions effrénées, les hommes fascinés par leur maîtresse ne mangent plus et ne dorment plus[516]. Ce poncif est si connu qu'on le retrouve jusque dans un graffiti du Palatin[517].

La fascination qu'engendrait le corps de la femme et les conséquences qui en découlaient avaient tout de la magie aux yeux des hommes romains. En latin, le verbe *fascinare* signifie jeter un sort ou utiliser des pratiques magiques. Si, pour guérir de cette fascination amoureuse qui dégrade la virilité en asservissant l'homme à une femme, Ovide prescrit dans ses *Remèdes à l'amour* d'observer les défauts physiques de son amante[518], la passion que suscitait le corps féminin chez l'homme fut fortement décriée par les philosophes à partir du I^er^ siècle avant notre ère. L'épicurien Lucrèce s'insurge contre le besoin de l'autre provoqué par l'amour. La fréquentation des prostituées, sans chercher à se rapprocher sentimentalement de l'une d'elles, apparaît comme une solution, car on consomme alors les plaisirs de Vénus sans en subir les conséquences néfastes[519]. Pour Plutarque, l'union charnelle sans amour n'est que l'assouvissement d'un besoin physique et c'est l'amour qui permet de pérenniser le désir pour l'autre[520]. Cependant, pour que cette affection soit juste, elle ne doit pas être motivée par la beauté de la femme[521]. Ainsi, le stoïcien Sénèque invite à ne pas céder à la volupté[522] et à ne surtout pas se laisser dominer par la passion amoureuse et par la fascination du corps féminin. Le désir d'un homme devait donc se porter sur son épouse qu'il devait bien se garder de traiter en prostituée. Pour les philosophes, le corps de la femme ne devait pas être désiré comme un objet purement érotique, surtout lorsqu'il s'agissait de l'épouse. Or il est remarquable de constater que les seins et les hanches des femmes, fragments de leur corps les plus chargés en érotisme, participaient également à la procréation et à ses conséquences.

Les seins

Les peintres de l'époque impériale représentèrent souvent des nymphes et des ménades accompagnées de personnages masculins qui les poursuivaient de leurs ardeurs ou à qui elles se donnaient volontiers. Dans la maison de Lucius Caecilius Iucundus à Pompéi, les archéologues ont découvert un tableautin représentant une ménade et un satyre. La ménade soulève un voile diaphane dans un geste d'abandon amoureux alors que la main gauche du satyre s'empare d'un sein avec gourmandise. Le contexte érotique de l'œuvre fait de la poitrine un objet de désir. Les représentations à caractère érotique de femmes aux seins nus évoquent une sexualité sans volonté ou devoir de procréation, car lorsque le sein ne remplissait pas sa fonction galactogène, il était éminemment érotique.

En tant qu'attribut érotique, le sein pouvait être paré pour accroître sa sensualité. La parure la plus récurrente dans l'iconographie romaine est un sautoir qui se croise entre les seins et qui passe derrière les reins. Il s'agit d'un très ancien attribut d'Aphrodite connu depuis le IV^e^ siècle av. J.-C. Il existe de nombreuses représentations picturales de ce type de bijou, qui était utilisé dans la réalité. Une chaîne d'or longue de 243 centimètres a été découverte dans le pécule d'une femme morte près de Pompéi lors de l'éruption du Vésuve. Ce bijou servait à orner le corps nu afin de l'érotiser davantage. On pourrait supposer qu'un tel objet ne pouvait appartenir qu'à une prostituée, mais Pline l'Ancien évoque des colliers qui couraient dans les corsages des femmes riches[523] qui ne sont pas sans rappeler le sautoir vénusien de la femme découverte près de Pompéi.

Les résilles dorées étaient une autre manière sophistiquée d'érotiser la poitrine. La *Vénus en bikini* du Musée archéologique national de Naples en est la meilleure illustration. Ces résilles se composaient d'une brassière tissée d'un réseau de fils qui laissaient entrevoir la poitrine par de nombreux interstices. Dans le cas de la *Vénus en bikini*, la brassière est reliée à une pièce de tissu couvrant le pubis par deux chaînettes se croisant sur le nombril dans un motif étoilé. Messaline aurait porté un vêtement de ce genre lorsqu'elle se serait prostituée dans un lupanar du quartier de Subure, selon les dires de Juvénal[524] – qui sont loin d'être dignes de foi.

Couvrir la poitrine d'un voile diaphane était la façon la plus délicate de l'érotiser. Dans un salon de la maison de Méléagre à Pompéi, une fresque représente Io dont le buste est couvert d'un péplos rose tendre qui laisse l'épaule gauche nue, détail des plus séduisants dans la mise d'une femme

selon Ovide[525]. Le peintre, sous son pinceau virtuose, fit naître un tissu si délicat qu'il laissait voir la rondeur de la poitrine et la pointe plus sombre du sein gauche. Io est représentée esquissant un geste de pudeur : elle rabat un pan de sa tunique sur son sein droit, mais pas assez pour le cacher. Cette œuvre est néanmoins d'un érotisme subtil. En effet, il fallut représenter l'attrayant corps d'Io dont Jupiter s'éprit et rester suffisamment décent pour que l'œuvre fût exposée dans un salon où des matrones et des jeunes filles étaient susceptibles de le voir. Cette représentation a pu constituer un idéal d'érotisme pour les mères de famille, la poitrine étant aperçue mais pas nue, et érotique sans déroger aux règles de la pudeur[526].

La dernière façon de représenter la poitrine féminine dans les œuvres érotiques était de la couvrir d'un *strophium*, c'est-à-dire d'une brassière formée par une bande de tissu dont la vocation était de soutenir les seins. Ce vêtement a été peint dans des fresques du lupanar, dans les thermes suburbains de Pompéi ainsi que dans des maisons privées. Cependant, cet objet très trivial n'a jamais été représenté sur une divinité. Il devait être porté quotidiennement par presque toutes les femmes, à l'image de Photis dans le roman d'Apulée[527]. Les figures féminines peintes avec des soutiens-gorge devaient être, le plus souvent, des prostituées. Dans certains cas, le *strophium* est porté avec une jupe longue qui cache les jambes du sujet. Plus souvent, cette brassière est le dernier rempart protégeant la nudité de la femme dans des œuvres explicitement érotiques. Le *strophium* ne pouvait pas être perçu comme un vêtement potentiellement aussi érotique que les colliers et les résilles, car il cachait complètement la poitrine. Il ne faut pas non plus y voir une marque de pudeur, car les représentations des femmes portant une brassière côtoient souvent dans une même pièce des tableaux de femmes aux seins nus. De fait, le port du *strophium* traduisait une réalité de la vie quotidienne. Certaines femmes, y compris des prostituées, le gardaient dans les jeux de Vénus. Ovide a consacré un chapitre entier de son œuvre à l'art de dissimuler les imperfections physiques. Et voilà ce qu'il prescrit : « Qu'un corset ceigne une poitrine plate[528]. » Au contraire, dans *Les Remèdes à l'amour*, il recommande d'observer les défauts de l'amante dont on est las : « Ses seins lui couvrent toute la poitrine ; qu'aucun corset ne cache ce défaut[529]. » Cette phrase sous-entend que les femmes à la poitrine forte ou tombante utilisaient un *strophium* pour masquer des défauts apparents, fait confirmé par Martial[530]. Quant aux prostituées, il n'était pas inhabituel

qu'elles errent nues dans les lupanars[531]. Garder un vêtement équivalait à cacher la marchandise à moins qu'il ne fût souhaitable d'en soustraire une partie aux yeux du client[532].

Ces diverses représentations du sein nu ou érotisé par des accessoires permettent de dégager les critères de beauté des seins pour les Romains. Il apparaît qu'ils sont toujours petits mais non pas plats, blancs et portés haut sur la poitrine. En d'autres termes, il s'agit des attributs que la jeunesse confère aux gorges des jeunes filles. Ces critères de beauté, mis en évidence par l'art, sont corroborés par la littérature. La petitesse du sein était recherchée et Martial allait jusqu'à envoyer des bandes de tissu pour comprimer la poitrine d'une de ses jeunes maîtresses afin que le sein reste assez petit pour tenir dans sa main[533]. Chez les peintres comme chez les poètes élégiaques, la blancheur du sein était comme la blancheur du teint[534], l'unique couleur qui convenait. Les femmes qui ne jouissaient pas d'un sein ferme et qui prétendaient un tant soit peu à la séduction étaient la cible des quolibets de tous les poètes[535].

Les hanches et les fesses

Si les poètes donnent rarement des descriptions précises et détaillées de leurs amantes, les sources iconographiques montrent de nombreux corps féminins. Les femmes représentées dans les œuvres érotiques sont souvent des prostituées ou des personnages mythologiques. Si les élégiaques ont usé les pointes de leurs calames dans de longs discours sur la chevelure féminine, il faut constater que la peinture et la sculpture mettent en valeur une autre partie du corps féminin : le bassin, c'est-à-dire la partie du corps commençant sous la taille et allant jusqu'en haut des cuisses. Cela englobe le ventre, les hanches, le sexe et les fesses. Quoi de plus provocant que la représentation de la Vénus callipyge[536] qui soulève sa robe pour dévoiler sans aucune pudeur la partie la plus charnue de son anatomie ? Elle montre ainsi sa perfection plastique et son potentiel reproducteur, car la nudité divine n'est pas purement érotique mais symbolise la fécondité du corps féminin. Ainsi, ce sont les médecins qui parlent le mieux des hanches des femmes, à l'instar de Soranos d'Éphèse. Selon lui, une femme est apte à concevoir si elle a notamment des hanches assez larges[537]. C'est pour cette raison que l'on emmaillotait les petites filles en serrant bien les bandes au niveau de la

poitrine et en les relâchant autour des reins. Outre le fait qu'un bassin large donnait à croire qu'une femme était féconde, des recherches récentes en neurobiologie ont prouvé que plus le rapport taille-hanches est important, plus la vision du corps féminin provoque une stimulation érotique intense chez l'homme. Selon ces mêmes recherches, le rapport taille-hanches idéal pour une femme occidentale serait de 0,7[538]. Plus les hanches sont pleines et plus la taille est fine, plus on prête inconsciemment au corps féminin une idée de bonne santé et de facilité à se reproduire. En conséquence, le corps est jugé attractif[539].

L'observation de la représentation du corps féminin dans l'art permet une assez bonne appréciation de la vision antique du rapport taille-hanches. Lorsque l'on mesure les tours de taille et de hanches de la Vénus de Milo, on constate que son rapport taille-hanches est de 0,7[540]. Il ne faut pas y voir le fruit du hasard mais la représentation de proportions féminines idéales. D'un point de vue anthropologique, le corps des femmes a beaucoup changé en deux mille ans. Bien que ce corps ait été ligoté dans des corsets pendant quatre siècles puis masculinisé par une adaptation à la vie active au XX^{e} siècle, l'idéal féminin de l'homme occidental ne varie pas beaucoup dans le temps. La Vénus de Milo et Marilyn Monroe ont cette même silhouette qui éveille l'instinct de reproduction chez l'homme en déclenchant une pulsion sexuelle !

Dans l'art romain, le corps féminin est mince, le buste petit et menu, et la taille fine contraste avec des hanches larges, car, comme le souligne Horace, l'absence de croupe est dommageable à toute femme[541]. Parfois, un peintre un peu maladroit n'hésitait pas à dessiner des hanches totalement surdimensionnées à ses modèles. Plutôt que d'interpréter cela comme la représentation d'une dystrophie sexuelle, on peut imaginer que, peut-être, le peintre pensait ainsi accroître le caractère érotique de son œuvre. Le potentiel érotique des hanches est particulièrement souligné dans un tableau du Cabinet secret du musée de Naples, le baiser de Polyphème et de Galatée[542]. Ici, Galatée tourne le dos au public et Polyphème, qui l'étreint, caresse sa hanche nue de la main gauche. Par ailleurs, on remarque que très souvent les femmes des tableaux ou des sculptures érotiques sont représentées de trois quarts dos ou de profil pour mettre en valeur l'étroitesse de leur taille et la rondeur de leurs hanches. Dans les tableaux représentant des positions sexuelles, la femme est souvent sur l'homme ou bien elle se tient à genoux

devant l'homme, combattant comme le Parthe, en tournant le dos[543]. Dans ces deux postures, la femme était à même d'exécuter des mouvements voluptueux qui, selon Lucrèce, prodiguaient à l'homme des plaisirs plus raffinés. Les mouvements de hanches étudiés dans le cadre de la danse passaient aussi pour éveiller les sens. Juvénal et Martial évoquent dans leurs œuvres les danseuses de Gadès dont les ondulations lascives étaient aussi appréciées par les hommes que par les femmes[544].

Dans l'iconographie érotique, lorsque les hanches et les fesses féminines sont mises en avant comme objet stimulant le désir, on constate que la femme est assez rarement nue. Elle porte souvent un tissu qui s'enroule autour de ses jambes ou un soutien-gorge. L'érotisme induit par la nudité du bassin est augmenté par cette pièce de tissu restante qui invite à poursuivre la dénudation. C'est cette envie qui augmentait l'érotisme de la scène[545]. Dans un tableau de la maison des Dioscures de Pompéi, Pan est attiré par les courbes féminines d'une nymphe qu'il voit de dos. Souhaitant en voir plus, il tire sur le voile qui entoure ses hanches pour procéder à la dénudation complète du corps. Il s'aperçoit alors, avec un certain déplaisir, que la nymphe en question est un hermaphrodite. Il faut voir dans ce tableau, qui se trouvait dans un atrium[546] et non dans une chambre, certes de l'humour, une fonction prophylactique, mais aussi une sorte de leçon morale qui invite à respecter ce qui se dissimule sous les voiles sous peine d'être puni. Les Romains pouvaient y voir une invitation à respecter les matrones chastement voilées dont le corps était réservé au mari.

La représentation plastique de la femme dans un cadre érotique prouve que les hanches et les fesses étaient un objet de désir pour l'homme romain. Une anecdote tirée de l'*Histoire Auguste* tend à démontrer que le bassin était également le siège du désir chez les femmes. Le biographe de Marc Aurèle raconte que Faustine la Jeune, l'épouse de ce dernier, s'était amourachée d'un gladiateur. En matrone à peu près honnête, elle en avertit son mari qui demanda à des astrologues chaldéens comment la guérir de cette tocade. Le remède consistait à tuer le gladiateur en recueillant son sang dans une bassine dans laquelle Faustine prendrait un bain de siège, puis, toujours couverte du sang du gladiateur, elle coucherait avec son mari. Sur un plan médical, les symptômes amoureux ressentis par Faustine ne sont pas sans évoquer l'hystérie. Le sang du gladiateur était donc appliqué comme un remède sous forme d'ablutions gynécologiques. Toujours couverte du sang du gladiateur,

Faustine devait éteindre sa passion pour lui en lui substituant son époux. Le bruit courut que de ce rapport à trois, Marc Aurèle, sa femme et le gladiateur – uniquement présent par le sang mais jusque dans la matrice de Faustine – naquit Commode, fils adultérin et indigne de la sagesse de son père. Outre le fait que cette anecdote, sans doute fausse, sert de contexte à la conception de Commode et expliquerait de manière fantaisiste pourquoi ce dernier était plus gladiateur qu'empereur[547], cette histoire met en évidence la région du bassin comme origine du désir et de la conception chez la femme.

LA PARURE

Les femmes romaines considéraient certainement la parure comme un moyen de se mettre en beauté pour plaire et séduire. Cependant, la richesse n'était pas la seule à déterminer la parure que pouvait porter une femme. La fonction sociale de chacune impliquait le port ou l'interdiction de certains vêtements dans le but de la distinguer.

À Rome, les femmes étaient séparées en deux catégories fondamentales : celles que l'on épousait et celles que l'on n'épousait pas. Les femmes qui composaient la première catégorie étaient majoritairement nées libres et devaient devenir des mères de famille. Les femmes mariées couvraient leur corps d'une longue tunique symbolisant leur dignité, la *stola.* Lorsqu'elles sortaient, elles se couvraient d'un manteau, la *palla*, et ne laissaient à nu que leur visage. Cacher le corps des femmes indisponibles sexuellement, en gommer les formes et les attraits par des tissus longs et flottants est symptomatique des « sociétés à honneur » selon l'expression des ethnologues. Cela signifie que la vertu des femmes est le gage de l'honorabilité de tout le groupe familial et qu'elle est préservée par la dissimulation du corps féminin dans l'espace public. Grâce à ces vêtements qui la cachaient, la femme vertueuse était censée ne pas provoquer le désir masculin[548]. Elle était ainsi protégée du déshonneur provoqué par la perte de la virginité hors du mariage ou par des relations extraconjugales. Julie, la fille d'Auguste, passait pour ne pas se plier totalement à ce code vestimentaire, brouillant ainsi son identification au groupe des femmes dignes. Son père lui ayant fait remarquer qu'elle n'était pas toujours habillée convenablement, Julie aurait eu ce bon mot : « C'est qu'aujourd'hui, je me suis parée pour les yeux de mon père, hier, pour ceux de mon mari[549]. » Cette phrase est assez étonnante de par la liberté de mœurs qu'elle prête à une Julie dont la

réputation n'est qu'une suite de débauches. Toutefois, il est impossible de savoir si le vêtement de Julie avait déplu à son père parce qu'on voyait trop un bras ou parce qu'elle était vêtue de tissus translucides.

La seconde catégorie de femmes, composée largement d'esclaves et de prostituées, n'avait guère de dignité à défendre et était souvent frappée d'infamie. Ces femmes, privées juridiquement du port de la *stola* dans le but d'être reconnues aisément, pouvaient se livrer à toutes les excentricités vestimentaires. Les prostituées avaient même intérêt à faire étalage de leurs appas pour attirer les clients. Pour autant, le désir sexuel des hommes ne se portaient pas exclusivement sur des prostituées et, qu'ils fussent maris ou amants, ils pouvaient éprouver du désir pour une matrone[550]. Dans les deux cas, l'homme cherchait à assouvir une pulsion scopique, si bien décrite par Properce[551]. C'était la vue du corps nu qui éveillait le désir.

Matrones et courtisanes ne partageaient pas le même code vestimentaire, mais le goût des bijoux pouvait leur être commun. Les perles semblent avoir été particulièrement prisées au I^er^ siècle. Des colliers aux boucles d'oreilles en passant par l'ornementation des chaussures, elles étaient partout[552]. Les femmes qui s'en chargeaient les doigts et les oreilles passaient pour des précieuses ridicules qui pensaient s'embellir en déformant les lobes de leurs oreilles par la pesanteur de leurs perles[553]. À celles-ci s'ajoutaient les parures composées de pierres précieuses et semi-précieuses, d'or et d'argent. Aussi Lollia Paulina entre-t-elle dans l'*Histoire naturelle* de Pline pour avoir été vue parée de bijoux pour la somme de quarante millions de sesterces[554]. Les Romains aimaient à jouir de tous les plaisirs mais condamnaient l'excès en tout. Même si les poètes savaient apprécier une belle parure sur une femme, ils n'eurent de cesse de réclamer plus de simplicité à leurs amantes trop éprises de bijoux. Pétrone a écrit un poème sur l'inutilité de la parure, Properce est exaspéré par le goût immodéré de l'or de Cynthie et Ovide confesse que cette débauche de faste censée servir à la séduction effraie les hommes[555]. Outre le fait que la beauté et le luxe rendaient les femmes orgueilleuses, le faste déployé dans la parure d'une femme donnait à voir de manière un peu trop ostentatoire qu'elle était riche. Or Juvénal et Martial ont laissé entendre dans plusieurs de leurs écrits qu'une femme plus riche que son mari était en mesure de prendre le pouvoir dans le couple[556]. La richesse émancipe et les Romains n'aimaient pas les femmes émancipées, à moins d'aimer encore plus l'argent de ces dernières. Julie, qui passait pour une

femme libérée, mettait un faste particulier dans sa toilette en dépit de la simplicité que cherchait à maintenir Auguste dans sa propre apparence[557].

Cependant, le faste de la parure ne se limitait pas aux bijoux, l'habillement pouvait également être enrichi de passementeries précieuses ou de pierreries. Les vêtements de la garde-robe des impératrices devaient être particulièrement ouvragés. Tacite relate une anecdote selon laquelle Néron aurait offert une robe et des bijoux parmi les plus beaux de la garde-robe des épouses et des mères d'empereur à Agrippine. Celle-ci se serait écriée que « ce n'était pas l'enrichir d'une parure nouvelle mais la priver de toutes les autres[558] ». Évidemment, la cause de cette remarque n'était pas due à la coquetterie de l'impératrice, car les motifs de son sarcasme étaient bel et bien d'ordre politique.

Dans le corps féminin, tout pouvait participer à l'érotisme. Si le visage n'était pas beau, il pouvait être amélioré par le maquillage et les soins. La chevelure, longue et abondante, symbole de féminité par excellence, ensorcelait, sauf si elle était domestiquée par un sévère chignon. Les vêtements et la parure mettaient en valeur le corps quand une longue tunique austère n'en dissimulait pas jalousement les formes évanescentes. Mais, au-delà de ce que chacun pouvait voir, la poitrine, les hanches et les fesses étaient de loin les parties les plus érotiques du corps féminin. Avant d'en jouir physiquement, les Romains recherchaient la jouissance visuelle, et les nus lascifs des tableaux érotiques n'étaient qu'un moyen d'assouvir leurs pulsions scopiques. Sous la pression du christianisme, le corps érotique allait être de plus en plus dissimulé et dénigré pour se limiter à une dimension reproductrice. Ainsi, au début du III^e^ siècle, le chrétien de Carthage Tertullien écrivait un traité, *La Toilette des femmes*, qui s'efforçait « de faire prendre conscience à la femme de sa condition de pécheresse et de l'origine satanique de tout ce qui est bijoux, fards et teintures[559] ».

CHAPITRE VI

LES PRATIQUES SEXUELLES

LES PRATIQUES NORMALES

Les relations sexuelles et amoureuses entre les individus étaient profondément asymétriques selon le sexe, l'âge et la classe sociale. Dans l'esprit des Romains, la sexualité opposait l'homme libre dominant socialement et pénétrant physiquement à tous les autres, qui, par nature, devaient lui être soumis et pénétrés.

Le citoyen dominant-pénétrant et les autres

Si d'une époque à l'autre les pratiques sexuelles restent intrinsèquement identiques, leur perception est le fruit d'une construction culturelle qui varie dans le temps et dans l'espace. Ainsi, il est impossible de faire entrer la sexualité d'un Romain dans la typologie actuelle qui répartit l'identité sexuelle en trois catégories : hétérosexuelle, homosexuelle et bisexuelle[560]. Sans doute Géraldine Puccini-Delbey est celle qui a défini avec le plus de simplicité et de justesse la sexualité romaine à travers une typologie binaire rudimentaire mais efficace : « L'homme romain trouve son identité sexuelle dans le fait d'être un homme *(uir)* ou de ne pas l'être[561]. »

L'opposition entre l'homme viril et les autres reposait sur la dichotomie entre ceux qui dominaient en pénétrant et ceux qui étaient soumis et qui étaient pénétrés. Le rôle de chacun devait être défini par sa nature, sa place dans la société. L'homme libre, le citoyen, se devait d'être *fututor* (celui qui pénètre le vagin), *pedicator* (celui qui pénètre l'anus) par opposition au *cinaedus* (celui qui est pénétré par l'anus), ou *irrumator* (celui qui pénètre la

bouche) par opposition au *fellator* (celui dont la bouche est pénétrée) s'il ne voulait pas être soumis à une flétrissure morale. Ces trois façons de dominer son partenaire sont résumées dans la *Priapée* 13 : « Petit mec, je t'enculerai, telle est ma loi. Toi la fille, je te baiserai. Au voleur barbu, je réserve les outrages du troisième type. »

Cependant, pratiquer la sodomie ou se faire donner une fellation étaient des options alors que *futuere* (baiser) était une condition *sine qua non* à l'exercice de la virilité. Dans chacune de ces situations, l'homme était incontestablement le dominateur, celui qui se sert du corps de l'autre pour prendre son plaisir, celui qui pénètre. Cependant, celui qui pénètre n'est pas nécessairement actif au sens strict. Dans la position de l'*equus eroticus* (le cheval érotique), la femme est sur l'homme, qui, lui, demeure inactif bien que pénétrant, en attendant que la pénétrée lui prodigue du plaisir[562]. Ajoutons à cela que le *cunnilinctor* (celui qui pratique le cunnilingus) pourrait être défini comme actif alors qu'il se met en position d'infériorité en prodiguant du plaisir à une femme par une caresse qui ne mène pas à son propre plaisir physique. Aussi le concept d'homme dominant-actif est-il approximatif. L'homme véritable est un homme de condition libre qui pratique la pénétration à sa guise sur un être, homme ou femme, socialement inférieur. L'expression la plus juste pour définir la sexualité du citoyen est donc dominant-pénétrant.

Néanmoins, si l'homme viril possédait la prérogative d'utiliser son partenaire afin d'assouvir égoïstement son désir, il ne pouvait pas jeter pour autant son dévolu sur n'importe qui et de n'importe quelle façon. Les matrones et les vierges, en dehors de l'épouse légitime, étaient sexuellement intouchables. Il était absolument inconvenant d'obliger une matrone à des pratiques sexuelles infamantes telles que la fellation. Cependant, l'homme pouvait imposer tous ses caprices aux femmes socialement inférieures ou dépendantes de lui comme des prostituées, des esclaves ou des affranchies. Dans le cas d'une relation avec un partenaire masculin, le citoyen n'avait en aucun cas le droit d'être le pénétré ou de pénétrer un homme de même statut social que lui, quel que fût son âge. Un tel rapport était jugé contre nature, car il brouillait la frontière entre la masculinité et la féminité. Les *cinaedi*, les hommes pénétrés, étaient des efféminés à l'instar des gitons, les *pueri delicati*, ou bien, s'ils ne l'étaient pas en apparence, ils l'étaient dans leur chair. Cette vision de la virilité toute romaine s'exprime sans détour dans une épigramme de Martial : « Tu vois, Decianus, cet homme à la chevelure

négligée dont tu redoutes toi-même l'air austère, qui ne parle que des Curius et des Camille, ces champions de la liberté de Rome ? Ne te fie pas à sa mine : il fut femme hier[563]. » Cette transgression des genres est condamnée par la satire de Juvénal contre les invertis[564]. Le satiriste accuse ceux-ci d'*impudicitia* (impudeur) ou de *mollitia* (féminisation), ce qui était un opprobre bien pire comparé à une accusation de stupre ou d'adultère, car ces deux dernières conduites, si répréhensibles fussent-elles, étaient dues à un « excès de masculinité[565] ».

Une fois le cadre de la morale sexuelle posée, certaines pratiques passaient pour normales. Elles n'attiraient la désapprobation publique ni pour les uns ni pour les autres. Ces pratiques sont notamment celles qui pouvaient avoir lieu dans l'intimité du lit conjugal.

Le baiser

Les Romains utilisaient trois mots pour évoquer le baiser : *osculum, sauium* et *basium*. Les historiens ont cherché à donner une définition propre à chacun d'entre eux. *Osculum* est considéré comme le mot le plus ancien. Il dérive du mot *os*, qui signifie petite bouche. Il évoque un baiser sur la bouche ou avec la bouche. Il rappelle immédiatement l'ancestral *ius osculi* qui autorisait les parents jusqu'au sixième degré à saluer les femmes de leur parentèle par un baiser sur la bouche. Il semblerait donc qu'au départ l'*osculum* ait été un baiser protocolaire employé pour saluer principalement les membres de sa parentèle. Dans l'une de ses épigrammes, Martial propose à une femme qu'il n'aime pas un mariage de convenance mais jure de ne lui concéder que de rares baisers, comme ceux que lui ferait une grand-mère. Pour cela, il utilise le mot *osculum* qu'il oppose au baiser lascif *(basium)* qu'il échangera avec son mignon[566]. Néanmoins, il est impossible de réduire l'*osculum* à une dimension purement protocolaire. Les poètes élégiaques ont tous employé ce mot dans un contexte érotique. Chez Ovide, l'amante désirable reçoit l'*osculum*. Ce baiser n'a rien de chaste, car il éveille le désir érotique et les langues des amants peuvent se mêler pour plus de sensualité[567]. Dans les *Métamorphoses*, même Pygmalion dépose des *oscula* sur la bouche de marbre de sa statue dont il est amoureux[568]. Chez Properce et Tibulle, l'*osculum* seul exprime le baiser érotique, celui qui prélude à l'union charnelle, celui où les langues se touchent et aussi celui que l'on

donne à un joli garçon[569]. Ainsi, l'*osculum* pouvait recouvrir deux réalités, le baiser protocolaire ou de parentèle et le baiser érotique dans un langage châtié et élégant.

Le *sauium*, quant à lui, est plus rare dans la littérature. Il dérive de *suauitas* (suavité) et implique une idée de douceur. Il est utilisé dans le théâtre de Térence pour nommer le baiser érotique échangé avec des prostituées. Mais Cicéron l'utilisait pour qualifier des baisers affectueux donnés à des proches. Le *sauium* et l'*osculum* avaient donc un sens proche.

Chez les auteurs latins utilisant un langage plus populaire, le *basium* règne en roi incontesté. Il est alors souvent chargé d'érotisme. Chez Catulle, les *basia* amoureux et sensuels échangés avec Lesbie se comptent par milliers[570]. Il en va de même chez le truculent Martial, qui prête à l'*osculum* une chasteté mise en opposition avec la sensualité inhérente au *basium*.

Il semble que sous le Haut-Empire, les trois façons de dire « baiser » aient pu appartenir à des registres de langage différents pour définir une même réalité. Le seul baiser qui, d'un point de vue social, intéresse cette étude est le baiser érotique. Aussi étonnant que cela puisse paraître, celui-ci n'est pas une invention ou une découverte universelle. Il était ignoré des Esquimaux, des Mongols, des Polynésiens et des habitants du Japon ancien. Les Romains, eux, connaissaient les voluptés du baiser. Dans l'iconographie érotique, le baiser apparaît réellement comme un préliminaire amoureux. Tendre ou passionné, Ovide atteste de son existence au sein du couple légitime[571]. La pratique du baiser dans le couple n'a rien d'étonnant puisqu'il symbolise l'union des deux personnes qui s'embrassent, union dans laquelle s'échangent les souffles vitaux, l'esprit, l'âme, avec plus ou moins de passion. Il semblerait qu'il n'y ait rien eu de particulièrement inconvenant dans le fait d'embrasser sa femme ou son amie en public lors d'un banquet[572], lieu privilégié où se rencontraient l'amour et le vin. À l'ivresse du vin se mêlait l'ivresse de l'autre à travers l'érotisme du baiser et la sensualité de son souffle[573]. Les poètes élégiaques ont souvent fait des allusions aux baisers échangés à la fin d'un dîner avec des convives grisés par le vin et l'ambiance festive.

Le baiser érotique était également pratiqué dans le cadre des amours vénales[574]. Dans le lupanar de Pompéi, un client réclame un baiser à l'une des filles dans un graffiti[575]. Le baiser était également présent dans les décors figuratifs de la maison close. Là encore, il semble appartenir au registre des

préliminaires amoureux. Le baiser érotique, quel que fût le nom qu'on lui donnait, était la marque de l'amour porté à son partenaire mais aussi un geste purement sensuel visant à éveiller ou intensifier le désir avant ou pendant l'union charnelle.

Le coït vaginal

Le citoyen exprimait sa virilité au travers de la pénétration et de la soumission sexuelle d'autrui. Néanmoins, l'homme qui ne s'adonnait qu'à une sexualité récréative entièrement tournée vers la sodomie ou la fellation, quand bien même était-il toujours le pénétrant, n'était pas un homme normal. Le centre de la sexualité masculine devait être le coït vaginal, pratiqué avec une femme.

Pour la femme mariée, outre le baiser, seul le coït vaginal relevait d'une sexualité normale. Si quelques sources laissent entendre que certaines épouses légitimes pouvaient être prises comme des garçons le soir de leur nuit de noces, il s'agit là d'une mesure exceptionnelle visant à retarder le traumatisme de la perte de la virginité. Le but du mariage était la procréation et cela passait par une sexualité classique. Rien n'empêchait un couple légitime de faire l'amour autant de fois qu'il le souhaitait pourvu qu'il n'usât d'aucun subterfuge pour empêcher la conception[576].

Pour les autres femmes, notamment celles qui faisaient commerce de leur corps, se livrer au coït vaginal relevait de la base de leur métier. Dans la majorité des graffitis de Pompéi, l'homme est un *fututor* (baiseur) et la femme est baisée *(fututa)*, comme le démontre un graffiti du lupanar de Pompéi : *Fututa sum hic* (j'ai été baisée ici)[577]. Cette prostituée a subi (de bon gré) les assauts de l'homme viril.

Dans le coït vaginal, l'homme utilisait traditionnellement la femme pour prendre son plaisir et/ou procréer. Néanmoins, sauf dans le cas d'une épouse prude et chaste, les hommes attendaient des femmes qu'elles participassent activement au coït, notamment dans certaines positions sexuelles. Aussi étonnant que cela puisse paraître, pour Ovide, la posture amoureuse ne devait pas faire l'objet d'une improvisation. Les femmes galantes devaient être conscientes de leurs qualités et de leurs défauts pour prendre la position qui les avantageait le plus. Celle qui avait un beau visage pouvait s'étendre sur le dos et s'abandonner à son partenaire. Celle dont le ventre avait été ridé par les grossesses devait tourner le dos. Celle qui avait de belles jambes pouvait

les appuyer sur les épaules de son ami. La femme qui était grande ne devait jamais chevaucher son amant mais se mettre à genoux sur le lit[578]. Toutes les positions décrites par Ovide, et qui faisaient certainement déjà l'objet d'autres traités amoureux plus anciens, se retrouvent dans la peinture érotique et sur tous les supports susceptibles de présenter des images érotiques tels que les lampes ou les spintriennes.

L'étage inférieur du lupanar de Pompéi était décoré de sept tableaux représentant des positions sexuelles. Ils avaient probablement pour rôle essentiel de créer une ambiance chargée d'érotisme. Cette fonction érotique est évoquée dans le seul tableau du lupanar qui ne met pas en scène un coït mais un couple qui regarde un tableau érotique avant de passer à l'acte. En aucun cas, il ne faut voir dans ces représentations la spécialité de chaque fille travaillant dans ce lieu, ce qui serait très réducteur. En outre, plusieurs filles différentes pouvaient occuper successivement une même cellule. Toutes les peintures du lupanar représentent une forme différente du coït vaginal, cependant les graffitis attestent la pratique de formes de sexualité jugées infamantes comme la sodomie, la fellation et même le cunnilingus. Ces peintures d'ambiance, qui, bien qu'explicites, n'étaient pas dénuées d'élégance, reflétaient une sexualité passablement conventionnelle loin d'être en adéquation avec les fantasmes des clients.

Ainsi, le coït vaginal passait pour être la forme de la sexualité féminine la plus naturelle. Cependant, l'étude des écrits de Pline l'Ancien et des textes médicaux tend à prouver que les hommes évitaient d'avoir des rapports sexuels avec les femmes pendant leurs règles. Si l'épouse pouvait plus ou moins facilement se refuser à son époux à ce moment, qu'en était-il des prostituées ? Les courtisanes à leur compte pouvaient laisser leur porte close si elles le souhaitaient. Mais les prostituées qui travaillaient pour un souteneur avaient-elles le loisir de prendre quelques jours de repos le temps que le sang menstruel ait fini de s'écouler ? Aucune source antique ne permet de répondre à cette question. Dans les maisons closes françaises, avant que celles-ci ne ferment, il était courant que les filles prennent quelques jours de congé durant cette période. Les prostituées de l'Antiquité partageaient-elles cette coutume avec leurs homologues du XX^{e} siècle ? Étant donné la répugnance que suscitait le sang menstruel chez les Romains, ce n'est pas impossible. Toutefois, on ne peut pas écarter l'hypothèse selon laquelle les prostituées se seraient adonnées à une sexualité buccale ou anale pendant leurs menstrues.

Quoi qu'il en fût, toutes les pratiques sexuelles, exception faite du baiser ou du coït vaginal, étaient infamantes pour au moins l'un des deux partenaires.

LES PRATIQUES JUGÉES INFAMANTES

Dans la perception romaine de la sexualité, un certain nombre de pratiques étaient réputées dégradantes pour celui ou celle qui les subissait ou s'y soumettait. Il s'agissait notamment de celles qui souillaient la pureté de la bouche ou allaient contre la nature en bafouant la morale ou le caractère sacré d'une chose.

Le cunnilingus

La pratique sexuelle la plus ignominieuse était le cunnilingus[579]. Les représentations picturales de cette pratique sont excessivement rares. On en trouve deux dans le vestiaire des thermes suburbains de Pompéi. Les scènes de ce vestiaire illustrent des perversions sexuelles et non des scènes galantes[580]. En revanche, les allusions à cette pratique abondent dans l'œuvre de Martial et dans les graffitis de Pompéi. Dès lors, deux conclusions s'imposent. D'une part, les allusions ou les accusations relatives à cette pratique se trouvent principalement dans l'univers populaire et relèvent d'un registre de langage assez vulgaire. D'autre part, toutes les allusions au cunnilingus expriment sans détour le dégoût, la honte inhérente à cette pratique et l'opprobre qui rejaillissait sur celui qui la pratiquait.

Une inscription de Pompéi, particulièrement violente, met en évidence la stigmatisation de cette pratique : *Popilus ut canis cunnum lingis* (Popilus, tu lèches le vagin comme un chien)[581]. Dans ce graffiti, Popilus, en se soumettant au plaisir sexuel d'autrui, perdait tant et si bien sa dignité qu'il ne valait guère plus qu'un chien. Il était moins qu'un homme, il était un animal soumis. Le cunnilingus était infamant parce qu'il imposait d'unir sa bouche à une partie du corps réservée à l'évacuation des déchets corporels. Cette pratique réduisait l'homme à un comportement avilissant que l'on pouvait observer chez les chiens[582].

Une dizaine d'épigrammes de Martial traduisent le dégoût de ce dernier pour cette pratique. Ce dégoût est tellement intense qu'on ne peut pas douter qu'il ait été partagé par au moins une partie significative des Romains,

comme tendent à le prouver les graffitis de Pompéi. On pouvait parfois considérer que celui qui pratiquait le cunnilingus était la victime d'une punition de Vénus[583]. Cela souligne la dimension avilissante de cette pratique à laquelle un homme normal ne pouvait se soumettre de son plein gré.

Le prix de la survie était pire encore pour le client dont la riche patronne exigeait le cunnilingus en échange de quelques bons offices. Le pauvre Caius en vomissait tous les matins[584]. L'obligation de s'avilir de la pire façon possible face à une patronne est probablement une figure de style utilisée par Martial pour démontrer que la condition de l'esclave n'était pas toujours pire que celle du pauvre hère qui devait faire les quatre volontés de ses patrons pour vivre. Ainsi, peu importe la véracité de cette épigramme puisqu'elle avait seulement vocation à mettre en scène la soumission dégradante d'un homme. Outre la honte engendrée par la soumission, le lécheur de vagin pouvait s'exposer à d'étranges maladies ou même avoir mauvaise haleine[585] ! Une priapée laisse entendre qu'une jeune fille s'abandonnant trop à la langue de son amant avait du mal à marcher à cause de ses parties génitales irritées[586], conséquence fâcheuse d'une habitude néfaste à l'honneur des hommes et à la santé des femmes.

Or le véritable problème aux yeux des Romains était ailleurs. Comme la tribade Philénis, le lèche-vagin brouillait les codes de la virilité en utilisant sa langue, organe non sexuel, en guise de pénis. Deux épigrammes de Martial soulignent un paradoxe : le lèche-vagin s'adonne à un acte sexuel préjudiciable à sa virilité. C'est le cas de Lattara et de Gargilius[587]. L'intelligence de l'auteur se confronte à une aberration : une sexualité sans pénis. Cela était incompatible avec la vision phallocentrique de la sexualité chez les Romains. Cette aberration sexuelle est plus perceptible encore dans l'épigramme dédiée au galle Baeticus : « Qu'as-tu à faire, ô galle Baeticus, avec une caverne de femme ? C'est au bas-ventre des hommes que cette langue doit s'en prendre. Pourquoi t'a-t-on privé de ta virilité avec un fragment de vaisselle de Samos du moment qu'un vagin te donnait tant de joie ? Il faut te châtrer la tête : car, bien que ta mutilation fasse de toi un galle, tu es pourtant en fraude avec les règles du culte de Cybèle : tu es un mâle par ta bouche[588]. » Cette épigramme ramène encore à l'idée de la virilité exprimée à travers l'usage sexuel du pénis. Privé de son organe sexuel pour des raisons religieuses, Baeticus lui substitue sa langue. Si encore cette langue se mettait au service d'un homme, il n'y aurait là rien de bien grave.

Le cunnilingus était donc au sommet de la hiérarchie des pratiques sexuelles honteuses, car il offrait du plaisir à une femme sans le secours du viril pénis.

Pis encore, si l'on tolérait à la langue d'un être socialement inférieur de pratiquer la fellation, l'homme qui pratiquait le coït buccal, qui plus est pour une femme, s'infligeait une terrible souillure. La bouche était, pour les Romains, l'organe qui permettait de s'alimenter mais également celui par lequel l'être humain s'exprimait, l'organe qui permettait au citoyen d'assurer ses devoirs civiques, de prendre la parole en public. La sexualité était porteuse d'une souillure inhérente. Celui qui utilisait sa bouche comme un outil sexuel imprimait à cette dernière une souillure, la rendant impure, ce qui était incompatible avec son devoir civique.

Parce que le cunnilingus était l'acte sexuel le plus infamant, les Pompéiens l'utilisaient abondamment pour injurier leurs ennemis. Sur les murs de la cité vésuvienne, les mânes d'une vingtaine d'hommes doivent encore rougir de honte ou de colère de voir leurs noms associés au terrible cunnilingus. Qu'a bien pu faire Isidore de Pouzzoles pour être accusé à Pompéi d'être un lèche-vagin[589] ? Il est assez évident que la majorité de ces inscriptions relève de la calomnie. En revanche, les mentions de lécheurs de vagin à l'intérieur même du lupanar se prêtent à d'autres interprétations. Dans l'atrium du lupanar, l'inscription *Fronto Plani filius linguit cunnum* (Fronton, fils de Planus, lèche le vagin)[590] a été découverte. S'agirait-il d'un client venant assouvir ses sombres fantasmes au lupanar ? Même à l'intérieur de cette maison de plaisir, la chose était-elle si prétexte à plaisanterie salace que cela valait la peine de le graver sur le mur de l'atrium à la vue de tous ? Et que dire de ce graffiti sur une colonne de la palestre, lieu de rendez-vous nocturne des amants : *Vetius cunnum liguit optatus* (Vétius lèche très bien le vagin)[591], injure d'un ennemi ou compliment d'une femme comblée ? Bien malin celui qui pourra le dire.

Les graffitis évoquant le nom d'un lèche-vagin présumé assortis d'un tarif ont éveillé l'intérêt de certains historiens. Que dire des inscriptions *Glyco cunnum linguit A II* (Glyco lèche le vagin pour deux as)[592] ou *Maritimus cunnum linget A IIII uirgines admittit* (Maritimus lèche le vagin pour quatre as. Il admet les vierges)[593] ? Certaines historiennes se sont prises à rêver d'une prostitution masculine à l'usage des femmes[594]. Cela allait profondément à l'encontre de la morale sociale et des lois romaines ; cette hypothèse est invraisemblable. L'accusation de pratiquer le cunnilingus

était généralement diffamatoire. Le faire pour deux ou quatre as était un tarif ridiculement bas qui classait Maritimus et Glyco dans la catégorie la plus pauvre des prostitué(e)s. Pratiquer le cunnilingus sur des vierges relevait d'une perversion encore plus grande que ce vice ne l'était déjà, car les vierges ne devaient pas avoir accès à la sexualité. Il se serait agi d'un cas évident de stupre condamné par la loi. Enfin, l'inscription de Glyco a été découverte à l'intérieur d'un moulin et celle de Maritimus à l'entrée d'un bâtiment. Peut-on seulement imaginer une femme une matrone, une esclave ou une paysanne allant chercher un sac de farine chez le meunier, voir la publicité de Glyco et se dire : « J'ai justement deux as ! » ? Il convient de garder le sens commun et de comprendre ces deux graffitis comme ils sont, de cruelles injures ou des plaisanteries obscènes quand bien même elles auraient un fond de vérité, ce qui reste à prouver.

Un autre graffiti de Pompéi évoque les méfaits d'un certain Satur qui se cachait pour pratiquer le cunnilingus. L'auteur ajoute à sa délation qu'un certain Arpocras voudrait lui aussi profiter de la langue de Satur[595]. Plus qu'une activité de prostitution, ce graffiti évoque encore l'opprobre qui touchait les hommes pratiquant le cunnilingus. Satur devait en être conscient puisqu'il se serait caché pour recevoir des filles. La demande de fellation d'Arpocras n'est que l'expression de la virilité de ce dernier, qui humilie Satur en voulant le soumettre à son caprice.

Que le cunnilingus ait été pratiqué dans le secret des alcôves romaines, il ne faut pas en douter, mais qui acceptait de s'y soumettre ? Peut-être des esclaves ou des clients ont-ils accepté de le faire dans une forme de prostitution différente de celle de la rue ou du lupanar. Peut-être des hommes ont-ils payé des prostituées pour s'adonner à leur vice. Quoi qu'il en soit, l'univers populaire a fait du lèche-vagin l'être le plus inférieur et le plus souillé sur l'échelle sociale. Accuser quelqu'un de l'être était donc devenu l'injure la plus infamante, plus encore que de l'accuser d'être un *fellator* (pratiquer la fellation).

La fellation

Comme le cunnilingus, la fellation passait pour un acte de soumission de la part de celui ou celle qui la pratiquait. Le *fellator* ou la *fellatrix* (celui ou celle qui pratique la fellation) rendait également sa bouche impure et devenait ainsi porteur d'une souillure. La fellation fait l'objet d'une plaisanterie dans

une épigramme de Martial qui accompagnait manifestement un gâteau en forme de Priape : « Si tu veux te rassasier, tu peux manger ce Priape : lui rongerais-tu même les testicules, tu n'en resteras pas moins pure[596]. » La notion de pureté est textuellement évoquée ici et le contact de la bouche avec les parties génitales d'un homme engendrait nécessairement une souillure. Si un homme, de bon gré ou non, pratiquait une fellation, il était automatiquement féminisé puisqu'il se laissait pénétrer par un pénis, niant ainsi sa propre virilité. Menacer quelqu'un de le forcer à sucer *(irrumare)* était une injure qui s'attaquait directement à l'intégrité de la personne que l'on voulait soumettre.

Le dieu Priape, gardien des jardins et des vergers, lorsqu'il ne menaçait pas les voleurs de les sodomiser, laissait entendre qu'il leur forcerait la bouche[597]. Nous ignorons dans quelle mesure ces menaces rhétoriques empêchaient les voleurs de chaparder quelque nourriture dans les champs. Cependant, la menace existait aussi en ville et, sous le stylet de Catulle, elle avait réellement vocation à humilier ses ennemis[598]. Accuser quelqu'un d'être un *fellator* était une terrible diffamation dont les politiciens usaient volontiers pour dénigrer leurs adversaires. En revanche, l'*irrumator* (celui qui reçoit le plaisir) était en position de dominant-pénétrant et ne pouvait en aucun cas être raillé pour cela. Il existe pourtant une petite exception. Suétone raconte que Tibère, lors de sa retraite à Capri, aurait donné à téter ses parties intimes à de jeunes enfants non encore sevrés pour en retirer un plaisir sexuel. Ici, il y a atteinte aux bonnes mœurs d'une part parce que ces enfants étaient trop jeunes pour remplir le rôle de giton *(puer delicatus)*, ensuite rien n'indique qu'ils n'étaient pas des ingénus et il se serait alors agi de stupre. Cependant, comme le disait lui-même Suétone, cette histoire est trop infâme pour lui accorder un réel crédit[599]. En effet, l'accusation d'hypersexualité transgressive était chose courante pour décrier ceux qui étaient considérés comme de mauvais empereurs.

Les sources littéraires qui évoquent la fellation sont sensiblement identiques à celles qui font mention du cunnilingus. Outre quelques occurrences sporadiques chez les historiens ou les poètes, les références à cette pratique sont particulièrement nombreuses chez Martial et dans les graffitis de Pompéi. L'univers populaire plaisantait volontiers sur ce sujet. Bien que le *fellator* ou la *fellatrix* aient été l'objet du mépris collectif, bien des hommes ne devaient pas bouder leur plaisir[600].

Les scènes de fellation étaient moins rares dans l'art que celles représentant le cunnilingus. Les poteries attiques aux décors érotiques étaient parfois illustrées de femmes utilisant leur bouche pour le plaisir des hommes, qui marquaient leur domination sur la femme soumise en posant une main sur la tête ou le dos de celle-ci. À Rome, il existait des tableaux et tout un éventail d'artefacts à l'iconographie érotique que l'on trouvait notamment dans les maisons aristocratiques. Certains de ces objets divers, parmi ceux qui devaient être les plus osés, représentaient des scènes de fellation. Tibère aurait hérité d'un tableau du grand peintre Parrhasius dans lequel Atalante prêtait sa bouche à Méléagre[601]. Si l'on considère que l'œuvre de Martial, bien qu'étant une fiction, est représentative de l'opinion publique d'au moins une partie des Romains, on retrouve cette idée selon laquelle une épouse légitime et née libre n'avait pas à pratiquer la fellation. Cela semble cohérent avec l'examen de l'ensemble des sources puisque l'érotisme de la matrone devait se cantonner aux pratiques sexuelles fécondantes, qui sont évidemment les moins infamantes. Dans une de ses épigrammes, le poète raconte l'histoire d'une épouse qui aurait promis une fellation à son mari si celui-ci rentrait sain et sauf d'un voyage en mer. Cette simple idée fait dire à Martial que si sa maîtresse avait fait ce vœu pour lui, il serait vite rentré[602].

En croisant les informations tirées de l'œuvre de Martial et les graffitis de Pompéi, on constate que tout homme qui souhaitait une fellation pouvait trouver très facilement une prostituée ou même une de ses esclaves pour satisfaire son désir. À l'extérieur ou à l'intérieur des maisons pompéiennes, les épigraphistes ont souvent trouvé les mentions de filles aux noms exotiques tels que Méthé, Pyris, Amarillis ou Nymphé, probablement des esclaves, qui étaient décrites comme des *fellatrices*[603]. Une partie de ces graffitis est certainement ordurière et une autre partie relayait vraisemblablement des faits réels, néanmoins il est très difficile de les classer dans l'une ou l'autre de ces catégories. Ainsi, lorsqu'on se promène dans le grand atrium de la villa des Mystères, on peut remarquer plusieurs graffitis sur les murs. Ce grand atrium était un lieu de passage tant pour les gens de la maison que pour les invités ou les clients. L'un de ces graffitis disait : *Secundilla fellatrix* (Secundilla, la suceuse)[604]. Que cela fût vrai ou non, et *a fortiori* si Secundilla était une femme libre, cette inscription devait être bien humiliante.

Dans le péristyle de la maison des Noces d'argent, une certaine Sabina a dû hurler de rage en voyant l'inscription : *Sabina fellas non belle faces* (Sabina, tu suces et tu ne le fais pas bien)[605]. L'usage de la seconde personne du singulier laisse imaginer que l'auteur du graffiti connaissait bien sa victime et cherchait à l'insulter, à la blesser ou à la diffamer.

Quoi qu'il en fût, si l'on voulait une prestation de meilleure qualité que celle proposée par Sabina, on pouvait trouver une prostituée *fellatrix* au lupanar pour deux ou trois as[606], dans une petite rue discrète pour un tarif similaire[607], entre les colonnes de la basilique[608], ou dans une taverne. Les nombreuses publicités pour des fellations à bas prix pourraient témoigner du fait que certaines prostituées ne pratiquaient la fellation que pour ne pas risquer de tomber enceintes[609]. Martial dénonce sous son cruel stylet la vierge Chioné, qui, loin d'être si pudique que cela, pratiquait la fellation. La jeune fille pouvait ainsi avoir une sexualité sans perdre sa virginité et sans courir le risque d'une grossesse non désirée[610]. Le risque de la grossesse était peut-être ce qui poussait le couple formé par Lupercus et sa concubine Glycéra à se limiter à une sexualité orale[611].

Bien qu'infamante pour celui ou celle qui la pratiquait, la fellation était, semble-t-il, recherchée par les hommes qui assouvissaient ce fantasme auprès de personnes socialement inférieures. La fellation n'était cependant pas aussi infamante que l'était le cunnilingus, car le phallus viril y jouait le premier rôle bien qu'il s'agisse d'un cas de sexualité ludique incompatible avec la procréation, ce qui empêchait d'emblée, d'un point de vue moral et social, une matrone honnête de s'y adonner.

La sodomie

La sodomie était la pratique sexuelle privilégiée dans les relations entre hommes. L'homme qui jouait le rôle de dominant-pénétrant ne faisait l'objet d'aucun opprobre puisqu'il exprimait sa virilité à travers la pénétration d'une tierce personne socialement inférieure et n'ayant pas le statut de citoyen. En revanche, l'homme qui jouait le rôle passif perdait sa masculinité sociale et devenait impudique et efféminé[612].

Cependant, aimer pénétrer un autre homme ne devait pas exclure une sexualité avec des femmes, car le véritable homme romain n'était pas un pédéraste, il devait nécessairement être un *fututor* et accomplir par là son

devoir social. Cette idée opposant le *pedicator* (celui qui sodomise) au *fututor* (celui qui baise) est très visible dans une épigramme de Martial consacrée à Charidémus. Lorsque ce dernier était riche, il était pédéraste *(pedicator)*. Sa fortune perdue, il fut obligé de se marier pour se renflouer grâce à une dot. L'indigence fit enfin de lui un *fututor*[613].

La tolérance romaine envers les amours masculines prenait fin dès lors que le partenaire soumis ou passif était un citoyen. L'homme de naissance libre qui se laissait traiter en femme par un autre homme contractait une souillure sexuelle qui le faisait déchoir de sa condition d'homme *(uir)* en trahissant ses valeurs romaines. L'armée romaine veillait à réprimer avec une grande sévérité les amours entre soldats. Si un cas de pédérastie était découvert, les coupables étaient généralement condamnés à mort[614].

En raison du caractère extrêmement infamant de l'homophilie passive, menacer un homme de le sodomiser ou bien dire qu'il était la femme d'un autre homme étaient des injures très violentes et humiliantes[615]. Dans les *Priapées*, il s'agit de la menace préférée du dieu ithyphallique pour dissuader les voleurs des jardins[616]. L'homme qui était notoirement passif dans des relations homophiles était la cible de tous les quolibets. Juvénal marque nettement son dégoût pour les invertis dans sa satire II. Martial, quant à lui, se moque ouvertement des hommes qui s'épilaient le derrière pour plaire à un autre homme[617]. Dans la *Priapée* 64, même Priape préfère ne pas punir par son châtiment habituel le voleur efféminé qui y prendrait sans doute trop de plaisir[618]. Toujours est-il que tous les Romains n'éprouvaient pas systématiquement le besoin de soumettre à leur plaisir un jeune homme payé ou non pour cela. Dans sa biographie de Claude, Suétone remarque que l'empereur avait une grande passion pour les femmes mais qu'il s'était toujours abstenu d'avoir un quelconque commerce avec des hommes[619]. Cette précision souligne plutôt une qualité morale de l'empereur.

Les Romains, exclusivement hétérophiles ou non, pratiquaient-ils la sodomie avec des femmes ? Nous avons vu précédemment que certains usaient exceptionnellement de cette pratique le soir de leur nuit de noces pour éviter à leur jeune épouse, déjà bien éprouvée, le traumatisme de la défloration. Martial relate une anecdote dans laquelle il aurait été surpris par sa femme alors qu'il était au lit avec son mignon. Son épouse, probablement imaginaire, aurait protesté en avançant l'argument qu'elle aussi avait un derrière. La réponse de Martial est des plus intéressantes : « Évite donc de

donner des noms masculins à tes affaires, et dis-toi bien, ma femme, que tu possèdes deux vagins[620]. » Cette étrange réplique donne le sentiment qu'aux yeux de Martial la sodomie n'avait de sens que pratiquée avec un homme. Avec une femme, quel que fût l'orifice choisi, l'homme était *fututor* et la femme ne pouvait pas être autre chose que *fututa* ou accessoirement *fellatrix*. Il ne faut pas interpréter cette épigramme comme une méconnaissance du corps féminin dont pâtirait Martial. Le poète séparait plutôt de manière claire la sexualité entre hommes et la sexualité avec une femme. Cependant, dans une autre épigramme, Martial demande à sa maîtresse s'il peut la traiter en jeune garçon *(puer)* mais décide finalement d'y renoncer[621]. Selon le poète, traiter sexuellement une femme en garçon était possible mais relativement marginal puisque ce n'était pas la fonction d'une femme.

Toutefois, les graffitis et les *Priapées* laissent entendre que certaines prostituées acceptaient la sodomie. Dans la cellule f du lupanar de Pompéi, un graffiti mentionne clairement le fait qu'Apollonia pratiquait le coït aussi bien anal que vaginal. L'auteur emploie le verbe *pedicare* (sodomiser) pour désigner la façon dont il a possédé la prostituée[622].

Une priapée qui devait accompagner une couronne offerte au dieu Priape explique comment Télésine, prostituée dans la Subure, a pu acheter sa liberté grâce à son travail[623]. Cette femme faisait manifestement partie d'un groupe de filles qui pratiquaient le coït anal avec leurs clients. L'épigramme parle des *pathicae*, or *pathicus* était le nom donné au pédéraste passif. D'après ce petit poème et le graffiti d'Apollonia, il est indubitable que des hommes payaient des femmes pour pratiquer la sodomie, outrage que l'on réservait d'ordinaire à de jeunes garçons socialement inférieurs. Une autre priapée évoque l'excitation particulière d'un Priape au souvenir d'une fille ayant accepté le coït anal[624]. Peut-être certaines femmes se soumettaient-elles volontiers à cette pratique par goût ou pour éviter une grossesse non désirée.

La scopophilie et l'exhibitionnisme

La pudeur exigeait que l'on se soustraie à la vue des autres pour s'adonner à une activité sexuelle. À ce titre, la scopophilie et l'exhibitionnisme étaient jugés avec une grande sévérité. Aujourd'hui, ces pratiques sont considérées comme des pathologies mentales qui se caractérisent par des dérives ou des perversions sexuelles. L'exhibitionnisme

pousse le sujet à exhiber ses parties intimes et à en retirer une excitation sexuelle. Selon Freud, la scopophilie se définit comme le plaisir de regarder. Elle s'exprime au travers d'une pulsion sexuelle indépendante des zones érogènes où l'individu s'empare de l'autre comme objet de plaisir qu'il soumet à la satisfaction de son désir scopique[625]. Il existe quelques cas de scopophilie décrits dans les sources antiques. L'un des plus connus concerne les débauches secrètes de Tibère lors de ses séjours à Capri : « Dans sa retraite de Capri, il imagina même d'installer un local garni de bancs pour des obscénités secrètes ; là, des troupes de jeunes filles et de jeunes gens débauchés rassemblés de toutes parts et ces inventeurs d'accouplements monstrueux, qu'ils appelaient spintries, formant une triple chaîne, se prostituaient entre eux en sa présence, pour ranimer par ce spectacle ses désirs éteints. Il orna des chambres placées en différents endroits d'images et de statuettes reproduisant les tableaux et les sculptures les plus lascifs, auxquels il joignit les livres d'Éléphantis pour que chaque figurant trouvât toujours le modèle des postures qu'il ordonnait de prendre. Il eut aussi l'idée de faire disposer çà et là dans les bois et les bosquets des retraites consacrées à Vénus et placer dans les cavernes et dans les grottes des jeunes gens de l'un et de l'autre sexe qui s'offraient au plaisir en costumes de sylvains et de nymphes[626]. »

Ce passage décrit le voyeurisme pathologique dont aurait souffert Tibère et qu'il aurait néanmoins suffisamment maîtrisé pour ne réaliser ses fantasmes que coupé du monde sur son île. Tibère aurait exercé ses pulsions de plusieurs façons. Il collectionnait les œuvres d'art érotique. L'assouvissement de ses pulsions dépassait les limites de la décence lorsqu'il observait des jeunes gens s'accoupler. Toutes ces débauches horrifiantes n'avaient qu'une seule raison : relancer sa vigueur sexuelle éteinte. Si Tibère ressentait le besoin de s'exciter par le regard, c'est parce qu'il était devenu impuissant. Privé d'érection, il avait perdu sa virilité, sa masculinité sociale.

Il y a assez peu de raisons de croire à la véracité de cette anecdote bien que Suétone raconte que le pauvre Vitellius, pour avoir passé son enfance à Capri, aurait subi toute sa vie l'infamant surnom de spintrie[627]. La légende noire de Tibère à Capri a dû commencer à courir pendant la retraite de ce dernier. Avait-elle un fondement ou participait-elle d'une entreprise de diffamation d'un prince peu apprécié ? Le tyran antique se caractérisait toujours par une hypersexualité, de préférence transgressive et passant par l'humiliation d'autrui pour le conforter dans son statut d'infériorité par

rapport au tyran. Tibère a été le premier empereur à incarner ce tyran sensuel et violent[628]. Son monde érotique résidait essentiellement dans la mise en scène d'une sexualité découlant de la mythologie avec des nymphes, des satyres, des Pans qui épuisaient leurs journées en des courses sans fin vers de nouveaux ébats sexuels et sauvages. Ces mises en scène nourrissaient son voyeurisme dans l'espoir de réveiller sa virilité. La scopophilie était perçue comme un moyen artificiel de pallier l'impuissance. Sénèque dénonçait lui-même le voyeurisme comme le seul moyen de compenser des troubles de l'érection et de satisfaire ses propres pulsions sexuelles par le spectacle des voluptés vécues par d'autres[629]. La fable des débauches de Tibère à Capri a été finement élaborée dans le but de faire de lui un impuissant au sens sexuel et donc un impuissant au sens social. Celui qui n'était pas un homme véritable était nécessairement inapte à gouverner l'Empire.

Le *Satiricon* de Pétrone propose également une scène de voyeurisme. Quartilla organisa un simulacre de mariage entre sa petite esclave, Pannychis, et Giton pour pouvoir épier leur nuit de noces. Le contexte de cette scène outrepassait les règles de la pudeur et de la morale romaine. L'auteur décrit cette union factice comme *incesta*, c'est-à-dire impure, souillée. Quartilla observait les deux enfants à travers une fente pratiquée dans la porte de la chambre. Ce spectacle, qu'elle contemplait avec une attention lubrique *(libidinosa diligentia)*, échauffait manifestement ses sens puisqu'elle profitait de pauses dans le spectacle pour embrasser avidement le héros du roman[630]. Évidemment, cette scène du livre est scandaleuse à dessein. Quartilla cumulait en effet de nombreux vices déshonorants pour une femme tels que l'alcoolisme et de nombreuses déviances sexuelles dont fait partie la scopophilie.

Un citoyen qui s'adonnait à la fois à l'exhibitionnisme et à la scopophilie en usant de miroirs pour optimiser son plaisir sexuel en regardant indirectement ses ébats était un impudique à l'instar d'Hostius Quadra. Pour Sénèque, regarder autrui ou soi-même pendant l'acte sexuel relevait de la souillure des yeux, car il s'agissait d'une perversion[631].

L'exhibitionniste n'était pas traité avec plus d'indulgence que le voyeur. Les parties intimes n'avaient nulle vocation à être exhibées sauf dans le contexte bien particulier des thermes. L'acte d'amour devait être pratiqué dans l'intimité d'une alcôve, même chez les prostituées[632]. Lorsque les ébats sexuels se passaient durant la journée, Ovide préconisait de fermer les volets

pour recevoir les jeunes filles, car l'obscurité permettait de préserver une certaine forme de pudeur[633]. L'amour avec la complicité du soleil ne devait convenir qu'à l'homme qui voulait se désengager de sa maîtresse. La complicité de Phoebus permettait alors à celui-ci de constater les imperfections du corps de son amante[634].

Le mythe de Psyché dans *Les Métamorphoses* d'Apulée relaie lui aussi l'idée d'un amour conjugal chaste qui s'épanouit, avec douceur mais sans raffinement, dans l'obscurité complice de la chambre à coucher. Psyché fut mariée à Éros en secret alors que ce dernier était envoyé par sa mère pour châtier une mortelle plus belle qu'elle. La jeune fille retrouvait chaque nuit son époux inconnu dans l'obscurité de leur chambre. Pour conserver leur bonheur intact, elle n'avait pas le droit de voir son mari ou de connaître son identité. Sur les mauvais conseils de ses sœurs jalouses, Psyché nourrit la « curiosité sacrilège » de voir le visage de l'homme dont elle partageait les nuits[635]. Un soir, elle alluma une lampe dans la chambre nuptiale et découvrit qu'Éros dormait dans sa couche. Puis Psyché joua un instant avec les flèches de l'amour et, se piquant le doigt, elle éveilla en elle-même un désir sexuel ardent qu'elle devait assouvir en embrassant fiévreusement son époux. Ces pulsions la rendirent imprudente. Dans sa passion, elle laissa tomber une goutte d'huile brûlante échappée de la lampe sur le corps de son amant. Ce dernier, éveillé par la douleur, s'enfuit, abandonnant Psyché à ses lamentations[636]. Ce passage du mythe peut être interprété comme une invitation à pratiquer la sexualité au sein du couple dans l'obscurité pour préserver la pudeur. Jusqu'à l'épisode de la lampe, Psyché s'adonnait à ses devoirs conjugaux de manière pure et, puisque son désir n'était pas stimulé par la vue, elle maîtrisait pleinement sa libido. Le dieu Éros est une incarnation du désir sexuel. Dès lors que Psyché le découvrit et qu'elle se piqua à la flèche de l'amour, elle n'était plus capable de maîtriser ses sens, ce qui la conduisit à blesser son amant. Psyché fut abandonnée par son époux pour avoir transgressé les règles de la chambre. Se priver de l'excitation sexuelle induite par le regard conduisait nécessairement à une sexualité pudique et contrôlée qui était la norme à l'époque où Apulée écrivait.

Même les filles publiques les plus viles devaient garder une once de pudeur en tirant le rideau de leurs alcôves pour dissimuler aux voyeurs leurs passes bon marché. La littérature latine ne recense qu'un seul cas d'exhibitionnisme féminin. Martial en est l'auteur. Il donne une sévère leçon

de morale à une Lesbie qui jouissait plus de s'exhiber que des caresses de son amant : « C'est toujours la porte non gardée et même librement ouverte, Lesbie, que tu fais l'amour, et tu ne songes pas à cacher tes nombreux ébats : un spectateur te procure plus de plaisir qu'un amant, et il n'est pas pour toi de joie d'amour si elles restent secrètes. Pourtant, la courtisane écarte les témoins à l'aide d'un rideau ou d'un verrou, et les cloisons des bouges du Submemmium ne laissent guère filtrer le jour. Que Chioné du moins ou Ias t'apprennent la pudeur : les dernières des dévergondées et des prostituées se cachent, fût-ce à l'intérieur des monuments funèbres. Mon blâme te paraît trop sévère ? Je ne veux pas, Lesbie, que tu te laisses surprendre, mais je ne te défends pas de te faire besogner[637]. »

Dans cette épigramme, Martial, qui n'était pourtant pas vraiment habité par la pudibonderie, explique clairement que tout rapport sexuel doit se pratiquer dans l'intimité et à l'abri du regard d'un tiers. Cela était vrai tant au sein du couple légitime que dans n'importe quelle relation vénale. Si quelques baisers et caresses pouvaient être échangés en public, le coït, sous toutes ses formes, devait être caché au nom de la pudeur et de la morale.

Le viol

Les Romains considéraient le viol comme un acte de violence reconnu pour troubler l'ordre public et qui, de fait, devait être puni par la société. La loi *Iulia de ui publica*, promulguée vers 45 av. J.-C., définissait le viol comme un rapport sexuel obtenu sous la contrainte avec un garçon ou une femme, vraisemblablement de naissance libre[638]. Le jeune garçon et la jeune fille violés perdaient tous les deux leur honneur, l'un pour avoir été passif dans un rapport sexuel, l'autre pour avoir prématurément perdu sa virginité, et n'avaient plus leur place dans les échanges matrimoniaux. La femme mariée, quant à elle, était souillée par le viol et jetait potentiellement le doute sur les futures paternités de son mari. La personne violée n'était pas une victime mais le porteur d'une souillure infligée par un acte de violence.

Les mythes sociaux fondateurs de la moralité des Romains ont démontré que la souillure du viol ne pouvait être lavée que par le sang, comme dans le cas de Lucrèce. Les Romains pouvaient envisager de réparer la faute du violeur et l'honneur de la vierge souillée en les mariant. Toutefois, cette solution ne pouvait que minimiser en façade le déshonneur qui touchait toute la famille de la jeune fille. Cela est clairement perceptible dans la célèbre

controverse à propos de l'homme qui avait violé deux vierges. La première outragée réclamait la mort du séducteur. La seconde réclamait le mariage. Les orateurs reprochèrent alors à la seconde d'être trop clémente pour avoir été réellement violée. Elle était donc consentante. Finalement, les orateurs se montrèrent favorables à la mort du jeune homme et la jeune fille qui demandait le mariage fut elle-même jugée avec sévérité pour avoir été, au regard de ses proches, la complice de son violeur[639].

S'il était possible de chercher à réparer les dégâts dans le cas du viol d'une vierge, une matrone violée contractait l'ineffaçable souillure du sang qui condamnait la victime du viol et sa famille à un déshonneur irréparable. À travers la fable d'Antiope, Hygin voulut sans doute montrer que la souillure du viol ne pouvait pas être lavée. Dans sa version, Antiope, fille de Nyctée, était l'épouse de Lycus. Elle fut violée par Épopée et lorsque son mari l'apprit, il la chassa. Ce fut alors qu'elle fut à nouveau forcée par Jupiter de qui elle eut finalement deux enfants. Dans la fable d'Hygin, Lycus chassa Antiope parce qu'elle était devenue impure. Sa solitude la rendait inapte à se défendre face à un autre assaillant, et son corps violé la ravalait à l'état de prostituée malgré elle, autorisant chacun à prendre son plaisir en usant de son corps, ce qui permit à Jupiter de la violenter à son tour[640].

Le cas de la Romaine retenue en captivité par des ennemis et qui aurait subi un viol est particulier. Lorsqu'une femme ayant vécu pareille situation réintégrait enfin ses pénates, son époux pouvait l'accuser d'adultère sur la base de la loi *Iulia de adulteriis*. Toutefois, si l'ancienne captive arrivait à prouver qu'elle avait été violée contre son gré, elle ne pouvait pas tomber sous le coup de la loi[641]. Ces dispositions juridiques montrent que les Romains étaient toujours prêts à considérer que la femme violée était la complice de son violeur. Celle qui n'était pas complice ne pouvait pas vivre sans réclamer la mort de celui qui l'avait outragée et sans se supprimer elle-même pour montrer sa bonne foi, à l'instar de Lucrèce. Si la femme violée tombait enceinte de son violeur, son état était la preuve irréfutable qu'elle avait trouvé du plaisir dans la perte de son honneur, elle était alors presque plus coupable que le violeur lui-même[642].

La femme violée était donc l'éternelle coupable, coupable d'être belle, coupable d'avoir suscité le désir d'un homme, coupable d'avoir pu être violée. Néanmoins, l'offre sexuelle était tellement présente que celui qui assouvissait son désir dans le viol était perçu comme un homme indigne. À

Pompéi, un graffiti aborde ce thème. Un homme menace quiconque oserait violer son amie d'aller brûler d'amour dans les montagnes désertes[643]. Pour l'auteur, le mobile d'un viol devait nécessairement être le désir amoureux. Or les histoires de viol dans la Rome antique, réelles ou imaginaires, montrent que le mobile du violeur était la domination, voire l'humiliation de la personne violée et parfois même de sa famille.

Ovide est l'auteur qui a compilé le plus d'histoires de viols dans la mythologie. Les jeunes filles remarquables par leur beauté apparaissaient comme des proies idéales pour leur violeur. La peur ressentie par celles qui cherchaient à lui échapper accroissait davantage leur beauté, ce qui excitait plus encore leur assaillant[644]. Dans ses récits, Ovide fait rarement état de l'horreur de la situation même s'il évoque les sentiments de ses héroïnes. Mis à part dans l'histoire de Philomène[645], qui, en plus d'être violée, fut torturée et séquestrée, le viol est raconté d'une manière assez charmante. Par exemple, Io, violée par Jupiter, est transformée en génisse pour échapper à la jalousie de Junon. Après quelques épreuves, elle est finalement récompensée pour avoir subi les désagréments inhérents à l'amour de Jupiter et est transformée en déesse.

Parfois, après une longue fuite, l'héroïne, souvent admiratrice de Diane, était autorisée à conserver sa virginité par une transformation qui, en lui ôtant sa beauté, la soustrayait au désir de son assaillant. C'est le cas de Daphné qui fut finalement transformée en laurier, symbole de victoire et, dans le cas présent, de victoire sur l'ardeur d'Apollon[646]. De manière générale, l'art et la littérature niaient la violence qui accompagne en réalité les viols en en faisant des scènes à connotation érotique.

Il existe un cas de violence sexuelle commise par une femme. L'auteure du forfait était la naïade Salmacis. Pour souligner son tempérament à l'opposé de celui des autres naïades, Ovide ajoute à la description de la jeune fille qu'elle était la seule parmi ses semblables à ne jamais pratiquer la chasse et à être inconnue de la chaste Diane[647]. La philosophie de la naïade était donc antagoniste à celle de la déesse et à l'idée de préservation de la virginité. La pauvre Salmacis était dotée de tous les vices féminins ; oisive par nature, elle n'occupait son temps qu'à sa toilette et à sa parure. Un jour, elle rencontra Hermaphrodite, un charmant jeune homme né d'Aphrodite et d'Hermès. À peine les yeux de la naïade s'étaient-ils posés sur le jeune homme qu'elle en tomba amoureuse et se mit à lui faire des avances

appuyées. Le jeune homme les repoussa. Alors qu'il se baignait, Salmacis s'élança, nue, vers sa proie, l'enlaça et l'embrassa tant et si bien qu'Hermaphrodite ne parvint pas à repousser ses baisers. Ovide compare alors la naïade au serpent ou au polype qui ne laisse aucune chance à sa proie, faisant ainsi de Salmacis un véritable prédateur sexuel. Celle-ci fit alors le vœu de ne plus être séparée de son amant, ce que lui accordèrent les dieux en fondant son corps avec celui d'Hermaphrodite. En mêlant leurs deux sexes, ils n'étaient plus ni homme ni femme. Affligé par sa métamorphose, Hermaphrodite demanda à ses parents de faire en sorte que tout homme qui se baignerait dans les eaux de Salmacis verrait sa virilité disparaître de moitié. Cette triste histoire rendit les eaux de la source impure avec pour effet d'amollir les hommes qui s'y baignaient[648].

La confusion des sexes synthétisée dans l'hermaphrodite s'explique par l'union d'un personnage féminin qui se mit à agir comme un homme vis-à-vis d'un homme qui, face à cette agression, emprunta les codes du comportement féminin. Cela a fait écrire à Géraldine Puccini-Delbey : « Quand une fille se comporte comme un mâle, il en résulte une dangereuse confusion des sexes[649]. » Or la confusion des sexes n'était guère appréciée dans le monde romain où l'hermaphrodite était perçu comme une créature monstrueuse. L'androgynie était incompatible avec la masculinité sociale. Tout ce qui n'était pas viril en apparence ou en fait était considéré comme féminin. Le viol était un acte viril par définition. Si une femme cherchait à commettre un viol, elle transgressait les règles sociales correspondant à son sexe qui la plaçait toujours dans la position de celle qui assurait le plaisir de l'homme et non l'inverse.

La bestialité et quelques autres perversions

Aux yeux des Romains, la bestialité était sans aucun doute une des transgressions sexuelles parmi les plus violentes et les plus obscènes après l'interdit majeur de l'inceste. Cette idée est notamment exprimée dans une tragédie de Sénèque où la nourrice dit à Phèdre que son amour incestueux dépasse en horreur l'amour monstrueux de sa mère, Pasiphaé, pour un taureau, car un tel amour est le fruit d'un destin inéluctable[650], du mauvais sort d'un dieu cruel. Dans l'ensemble de la littérature romaine, le mythe de Pasiphaé, traité avec récurrence, est l'exemple type d'un cas de bestialité.

Traditionnellement, la passion de Pasiphaé pour le taureau était un châtiment divin, représailles de Vénus ou de Neptune pour quelque offense commise par Pasiphaé elle-même ou par son époux, Minos. C'est notamment le cas dans l'œuvre d'Hygin où Pasiphaé est victime de la rancœur de Vénus pour avoir délaissé son culte[651]. Ovide et Properce, quant à eux, imputent à la dépravation typiquement féminine de Pasiphaé son amour monstrueux pour le taureau. Plutôt que de la soumettre à un châtiment divin qui vise à l'humiliation et au déshonneur, les élégiaques ont préféré faire d'elle le symbole de l'incontinence sexuelle féminine[652]. Ovide insiste sur l'humanité de Pasiphaé dans ses méthodes de séduction. Elle continue à se parer comme pour un homme et en vient à immoler des génisses pour faire disparaître ses rivales – Pasiphaé est jalouse des vaches[653]. Ainsi, selon Ovide, l'épouse de Minos n'était pas en proie à un châtiment divin mais laissait libre cours à sa fureur sensuelle qui la réduisait à l'état d'un animal. Pasiphaé était en proie à une confusion profonde entre le genre humain et le genre animal puisqu'elle ressentait des sentiments que l'on ne devait avoir que pour ses semblables. Cette confusion troublait profondément la perception que les Romains avaient de la sexualité. De fait, Pasiphaé était un symbole de perversion.

La littérature du II^e^ siècle offre un autre exemple de bestialité comme étant le fruit des désirs sexuels dépravés d'une riche matrone qui, comme de nombreuses femmes, se révèle impuissante à réfréner sa libido quand bien même celle-ci la pousse à commettre des actes contre nature. Dans *Les Métamorphoses* d'Apulée, Lucius transformé en âne devint l'objet du désir d'une femme qui payait le maître de l'animal pour passer la nuit avec lui[654]. Bien sûr, le narrateur compare sa maîtresse avec Pasiphaé. Comme dans le récit ovidien, la matrone utilise les armes de la séduction humaine pour plaire à Lucius. Elle lui susurre notamment des mots d'amour. Cette scène est traitée sur un ton humoristique et le fait que la matrone traite Lucius-âne en humain en lui exprimant ses sentiments amoureux anéantit une grande partie de l'obscénité de cette union. En revanche, celle-ci apparaît dès lors que les maîtres de Lucius se rendent compte qu'ils peuvent transformer les ébats de leur âne en spectacle public très lucratif[655]. Évidemment, aucune femme ne voulait devenir la partenaire de l'âne même pour une forte somme d'argent. Cela accentue l'opposition entre les femmes aux mœurs normales, tous statuts sociaux confondus, et la dépravation de la matrone corinthienne. Finalement, le maître de Lucius trouve une criminelle condamnée à être

livrée en pâture aux bêtes. Lucius lui-même est paniqué à l'idée de devoir participer à un tel spectacle, de s'adonner pour le plaisir du public à une sexualité perverse qui l'exclut autant que sa fausse épouse de la communauté des hommes[656].

Les scènes de bestialité décrites dans *Les Métamorphoses* d'Apulée appartiennent à une œuvre romanesque. Cependant, une épigramme tirée du livre des *Spectacles* de Martial laisse imaginer que de tels spectacles ont réellement eu lieu : « Que Pasiphaé se soit unie d'amour au taureau de Crète, n'en doutez pas ; nous avons vu le fait, l'antique mythologie a reçu confirmation. Que l'Antiquité, César, cesse de s'émerveiller d'elle-même : tout ce que la renommée célèbre, l'arène le réalise pour toi[657]. » Il semblerait que lors d'une pantomime obscène ou de la mise à mort d'une femme, les Romains aient accepté de mettre en scène, dans les limites d'un établissement de spectacles, une sexualité transgressive et violente que l'on ne pouvait appréhender qu'avec un sentiment d'horreur puisqu'il s'agissait de la monstration d'une des plus grandes perversions sexuelles. Dans un premier temps, la raison d'être d'un tel spectacle échappe à notre compréhension, mais sans doute Georges Bataille en éclaire le sens dans son étude sur la transgression. La mise en scène de la transgression, avec sa violence intrinsèque, invitait le spectateur à obéir à l'interdit[658]. Le spectacle choquant de la bestialité, mimée ou réelle, jouait en quelque sorte le rôle d'une catharsis pour les spectateurs en purifiant leur esprit par la terreur éprouvée devant un tel spectacle et ce sentiment les raffermissait dans leur respect de l'interdit.

La recherche d'une sexualité avec le divin relevait également de la perversion. La seule façon pour un être humain d'accéder à une relation avec l'émanation d'un être divin était de s'enticher d'une statue. Cette perversion se nomme l'agalmatophilie. L'agalmatophile le plus célèbre de la mythologie est sans conteste Pygmalion. Le mythe du sculpteur connaît plusieurs versions dont celle d'Ovide[659]. Dans celle-ci, Pygmalion a renoncé aux femmes car il ne peut plus souffrir les dépravations de ce sexe. Pourtant, il sculpte dans l'ivoire une vierge si réaliste qu'elle a l'air vivant et il en tombe bientôt amoureux. Ce qui provoque l'amour et le désir du sculpteur, ce sont les formes parfaites et désirables qu'il a créées. Pour lui, sa statue est vierge et donc vierge de toutes souillures sexuelles. La chair a été modelée dans l'ivoire, matériau auquel les élégiaques aimaient à comparer la peau des

jeunes filles[660]. La pureté de la statue, à l'image des fantasmes du sculpteur, la rend digne d'être aimée. L'amour de Pygmalion se traduit par des caresses, des baisers et de riches présents. Il agit avec sa statue comme avec une femme, mais celle-ci ne peut pas le décevoir, car, de son corps, la vie comme le vice sont absents. La statue joue ici un rôle de substitut sexuel à l'instar d'une poupée gonflable[661]. Finalement, Vénus, témoin de l'irrationnel amour de Pygmalion, insuffle la vie à la statue. Le sculpteur se rend compte que son œuvre est vivante en l'embrassant, fait qui a certainement inspiré le baiser magique qui réveille les Blanche-Neige et autres Belle au Bois dormant dans les contes modernes. Le mythe de Pygmalion est la mise en scène d'une perversion d'objet où celui-ci symbolise la femme idéale, c'est-à-dire pure dans sa chair et soumise à son mari. Dans la version du mythe d'Ovide, la statue ne porte pas de nom. Le poète utilise divers substantifs pour la nommer tels que vierge (*uirgo*, v. 250) ou vierge d'ivoire (*eburnea uirgo*, v. 275), puis, finalement, elle devient une jeune fille (*puella*, v. 280). Le fait que la statue devenue femme n'ait pas de nom la réduit à rester à l'état d'objet, même vivante. C'est par sa condition d'objet que la statue/femme demeure pure et chaste, à l'inverse des habitantes de Chypre, comme si la négation de la statue en tant que sujet la préservait des vices.

L'agalmatophilie, de perversion, devenait profanation lorsque l'objet du désir était la statue d'un dieu. On constate dans plusieurs textes que la perfection plastique du corps de Vénus pouvait susciter l'intérêt. Les amateurs d'art n'hésitaient pas à traverser la moitié de l'Empire pour contempler les plus belles statues de Vénus et notamment celle de Cnide[662]. Chez certains, trop grisés, les belles Vénus marmoréennes déclenchaient des transports bien au-delà de l'admiration. Pline l'Ancien évoque plusieurs anecdotes selon lesquelles des personnages amoureux de statues de Vénus ou d'Éros seraient parvenus à rester seuls avec elles. Hélas, à chaque fois, une tache sur le marbre dénonçait l'outrage subi par les divinités[663]. Les agalmatophiles amateurs de statues de dieux étaient des fétichistes qui cherchaient à réaliser des fantasmes sacrilèges puisque chaque divinité était censée s'incarner dans sa statue[664]. Dans le monde romain, le divin et le profane ne se situaient pas sur le même plan. Si un dieu ou une déesse décidait d'honorer de son amour un être humain, comme ce fut le cas pour Rhéa Sylvia, l'être humain devait accepter la volonté divine. L'inverse

relevait de la profanation puisque les êtres humains ne pouvaient pas prétendre contraindre les dieux à se soumettre à leurs volontés.

Le rêve érotique était également perçu comme une perversion qui pouvait toucher tant les hommes que les femmes. Dans une de ses satires, Horace raconte comment un songe impur l'a conduit à souiller sa tunique[665]. Dans le récit du poète, le rêve érotique trouve son origine dans un désir sexuel inassouvi[666]. En effet, Horace a attendu en vain une fille d'auberge qui avait promis de le rejoindre dans sa chambre. Bien que les rêves ne dépendent pas de la volonté, les émissions de sécrétions que ces rêves généraient passaient pour nuire à la santé, aussi fallait-il les éviter en détournant l'esprit de tout ce qui pouvait stimuler les pulsions sexuelles. Selon les croyances populaires relayées par Pline l'Ancien, une décoction à base de graines de laitue pilées pouvait aider à les réfréner[667]. La présence de lactocine dans la laitue a des propriétés soporifiques et apaisantes. Le fait que Pline fasse allusion à ces rêves et y donne un remède prouve que ceux-ci étaient redoutés par au moins une partie des Romains.

Parmi les perversions, la masturbation était sans doute la plus tolérée. Toutefois, tolérance ne signifie pas approbation. Les médecins n'ignoraient pas que les adolescents, notamment durant la puberté, s'adonnaient à cette pratique solitaire sur laquelle ils émettaient des réserves. Comme l'indique l'étymologie de ce mot formée sur *mas* (mâle) et *turbare* (troubler, agiter), il semblerait que la masturbation ait été vue comme une petite perversion plutôt masculine. Par ailleurs, Martial dénonce Ponticus pour toute la semence qu'il gâche dans ses amours solitaires. L'auteur est conscient que cette semence sert à la conception des enfants, aussi conclut-il son épigramme sur l'idée de faire prendre conscience de cela à Ponticus : « Ce que tu gaspilles avec tes doigts, Ponticus, c'est un homme[668]. » Cette même épigramme ajoute que la masturbation s'effectue à l'aide de la main gauche, la *sinistra*, consacrée aux travaux impurs. L'évocation de la masturbation féminine est relativement rare dans l'ensemble des sources antiques, et encore ces évocations refléteraient plus des fantasmes masculins que la réalité. Quelques priapées mentionnent en effet des femmes utilisant le phallus de bois de Priape pour prendre du plaisir. Dans le poème 26, Priape se plaint de perdre toute sa vigueur à cause des femmes du voisinage qui se servent de lui toutes les nuits. Plus que la masturbation féminine, le poème évoque la perte d'énergie vitale générée par une activité sexuelle trop importante chez un homme. Dans la *Priapée* 32,

une jeune fille réputée pour sa laideur et son teint maladif utilise le dieu de bois pour apaiser ses désirs. Encore une fois, l'accent est mis sur le pauvre Priape qui subit les assauts d'une fille dont personne ne veut. Les quelques sources parlant de la masturbation font apparaître le fait que l'homme pouvait se satisfaire seul alors que la femme avait toujours besoin du secours d'un objet phallique. La masturbation, comme le voulait la norme sexuelle, était indubitablement une activité phallocentrique.

LE PLAISIR FÉMININ

Si les auteurs antiques ont tous reconnu la libido des femmes, le sujet du plaisir n'a été que très rarement abordé.

L'homme et le plaisir féminin

Le poète Lucrèce fait une distinction très stricte entre les femmes honnêtes et les autres. La recherche du plaisir sexuel ne convenait qu'aux femmes de mauvaise vie[669]. Cela ne signifie pas pour autant que les matrones étaient privées de plaisir. Certains médecins pensaient que le plaisir féminin était favorable à la conception. On peut donc imaginer qu'une partie des hommes certes impossible à quantifier se préoccupaient du plaisir féminin. Le médecin du IIe siècle Galien admettait l'existence du plaisir féminin qui se manifestait par une humeur coulant dans les parties génitales au moment du point culminant du plaisir de la femme lors d'un rapport sexuel. Le médecin reconnaissait également que ce plaisir féminin pouvait accroître le plaisir masculin mais, comme Lucrèce, il pensait que les femmes honnêtes n'avaient pas à rechercher spécifiquement le plaisir sexuel comme pouvaient le faire les prostituées[670]. Il n'y a guère qu'Ovide, dans son *Art d'aimer,* qui aborde le plaisir féminin sans grand tabou et l'encourage. Cette déculpabilisation du plaisir féminin viendrait du fait que cet ouvrage serait en réalité une parodie de poésie élégiaque qui se voudrait didactique à la façon des manuels de sexualité. Ovide est le seul poète qui prône l'égalité face au plaisir : « Pour que [le plaisir] soit vraiment agréable, il faut que la femme et l'homme y prennent part également. Je hais les étreintes qui ne comblent pas les deux amants (voilà pourquoi je trouve moins d'attraits à aimer les garçons). Je hais la femme qui se livre parce qu'elle doit se livrer et qui, n'éprouvant rien, songe à son tricot. Le plaisir qu'on m'accorde par devoir ne m'est pas

agréable ; je ne veux pas de devoir chez une femme. Je veux entendre des paroles avouant la joie qu'elle éprouve ; qu'elle me demande d'aller moins vite et de me retenir. Que je voie les yeux vaincus d'une maîtresse qui se pâme et qui, abattue, ne veut plus, de longtemps, qu'on la touche[671]. » Ce discours paraît révolutionnaire. Il est tellement en contradiction avec les autres auteurs antiques qui tolèrent à peine le plaisir et le désir féminins qu'il peut être interprété comme relativement marginal dans la pensée romaine où la sexualité visait en premier lieu à la satisfaction des désirs masculins. Ce fragment du livre II prétendait donner une leçon aux hommes. Pour Ovide, et cela était peut-être fondé sur son expérience personnelle, donner du plaisir à une femme n'avait rien d'avilissant car cela augmentait le plaisir masculin. Il autorisait même les femmes à imposer une cadence au coït afin qu'elles puissent elles aussi atteindre l'orgasme. Mais cette femme qui doit se pâmer de bonheur, est-ce l'épouse et/ou l'autre, l'infâme, la servile ? La question des destinataires des œuvres d'Ovide a souvent été posée. Le poète a précisé plusieurs fois dans son livre qu'il ne s'adressait qu'aux femmes qui pouvaient légalement se livrer aux amours libres[672]. Ce n'était probablement qu'une précaution oratoire, car l'œuvre était si connue qu'on en trouve des citations jusque sur les murs de Pompéi. Il est impossible de douter qu'une partie non négligeable des femmes cultivées de la haute société aient tenu en main le manuel de séduction ovidien.

Évidemment, les prostituées, les esclaves et les affranchies, à cause de leur condition indigne, pouvaient s'autoriser le plaisir dans les jeux de Vénus. Mais l'épouse devait-elle y renoncer définitivement, même chez Ovide ? Le poète se plaint des épouses qui se donnent à leur époux par devoir conjugal[673], car il n'y a guère que l'épouse légitime qui pourrait penser aux travaux de la laine dans le lit – c'est précisément la tâche matronale par excellence. Toutefois, le poète ne défend pas à l'époux de prendre du plaisir avec sa propre femme. Il aime à voir sa maîtresse se pâmer, mais il emploie aussi le mot *domina*[674] qui, en poésie, signifie souvent amie, maîtresse, mais ce terme désigne aussi la maîtresse de maison et l'épouse. Il est donc assez probable qu'il ait invité ses lecteurs à rechercher un plaisir partagé tant dans le lit conjugal que dans le lit de la maîtresse. Il apparaît comme tout à fait possible qu'Ovide, qui utilise à l'envi le substantif *puella* (jeune fille, nom qui désigne l'amante dans la poésie élégiaque), ait employé ici le mot *domina* à dessein, pour sa polysémie. Ovide prêche encore l'égalité face à l'orgasme

dans le troisième livre réservé à l'instruction amoureuse des femmes. Il ajoute néanmoins que la femme qui, malheureusement, ne parvient pas jusqu'au plaisir devait le feindre. Cela signifie assez clairement que, pour le poète, le plaisir féminin était un vecteur de l'accroissement du plaisir masculin. Toutefois, il plaint les femmes qui ne connaissent jamais l'orgasme[675]. Il s'agit là d'une allusion à la frigidité et l'organe désigné, qui donne du plaisir tant à l'homme qu'à la femme, est manifestement le vagin.

Dans un autre passage de son manuel érotique, Ovide décrit l'orgasme féminin avec une précision unique : les yeux deviennent brillants, puis suivent des murmures et de doux gémissements. Mais, encore une fois, le poète conseille l'orgasme simultané des deux amants[676]. Pour que la femme puisse atteindre l'orgasme, le poète invite les amants à chercher les endroits *(loca)* où les femmes aiment être caressées. Sans nommer ces fameux endroits, le pluriel indique qu'Ovide marquait peut-être une différence entre le vagin et le clitoris (l'usage du verbe *tangere*, traduit par « caresser », signifie « toucher du doigt », « mettre la main à »). Il semblerait qu'Ovide sous-entende que l'on pouvait mener les femmes à l'orgasme par des caresses manuelles[677].

Dans sa satire contre les femmes, Juvénal évoque deux fois le plaisir féminin. À chaque fois, le satiriste misogyne parle de riches matrones débauchées qui s'autorisaient et recherchaient le plaisir sexuel. Certaines s'offriraient ainsi de beaux eunuques au sexe rivalisant avec celui de Priape pour avoir avec eux un plaisir sexuel qui resterait stérile[678]. L'eunuque devient alors pour la matrone dépravée un jouet sexuel consacré tout entier à son plaisir au détriment du sien. Il s'agit d'un renversement des codes de la sexualité puisque l'homme, diminué dans sa virilité par la castration, se met au service d'une femme dans le but de lui procurer un plaisir sexuel sans volonté de procréation. La matrone riche et sportive, quant à elle, se livrait à des activités masculines mais préférait sa condition de femme, car, selon Juvénal, les orgasmes féminins seraient plus intenses que ceux des hommes[679]. Cette croyance s'était répandue dans la pensée romaine à travers le mythe de Tirésias. Dans la version ovidienne du mythe, Junon veut laisser croire à Jupiter que le plaisir féminin n'a rien d'extraordinaire par rapport à celui des hommes. Tirésias, qui, a été tour à tour homme et femme puis homme à nouveau, fut appelé pour trancher la question. Il confirma que le plaisir féminin était supérieur au plaisir masculin. Junon, en chaste matrone,

fut vexée ou gênée par cette révélation et punit Tirésias en lui ôtant la vue, à la suite de quoi Jupiter fit de lui un devin[680]. Cette légende démontre que les matrones qui se voulaient chastes, à l'instar de Junon, pouvaient ressentir du désir et du plaisir mais n'avaient pas à le montrer et encore moins à s'en vanter. La pudeur de la matrone devait idéalement inhiber son plaisir ou l'expression de celui-ci.

Dans la littérature latine, le plaisir féminin n'a été traité que par des hommes. Les points de vue divergents entre ceux qui autorisaient les plaisirs sexuels à l'épouse et ceux qui ne les toléraient que chez les prostituées traduisaient une mauvaise compréhension de l'érotisme féminin. Les hommes qui toléraient ou encourageaient le plaisir féminin le faisaient pour servir l'homme : le médecin prescrivait le plaisir pour assurer la conception d'un descendant à un époux ; Ovide le conseillait pour augmenter le plaisir masculin. Cela se confirme dans les graffitis pompéiens lorsque les prostituées griffonnaient sur les murs qu'un de leurs clients était un bon amant. L'homme qui savait donner du plaisir était magnifié dans sa condition de *fututor*.

L'opinion des femmes elles-mêmes sur leurs désirs sexuels et sur le plaisir qu'elles espéraient en tirer est perdue. Il y a fort à parier cependant que l'éducation et la morale devaient pousser bien des épouses qui se voulaient honnêtes à ne faire l'amour que par devoir. Quant aux autres, tout devait dépendre de leurs rapports à leur corps et de leurs amants. Néanmoins, il est impossible de dégager une véritable tendance, car les alcôves des maisons romaines garderont toujours secrètes les amours qu'elles ont abritées.

L'homme impuissant et la femme en colère

Dans la littérature populaire, l'homme impuissant, en plus d'être en proie aux railleries d'autrui, faisait toujours le malheur de sa femme qu'il ne parvenait pas à féconder. Certains hommes impuissants auraient sauvé la face en confiant leur femme aux soins d'un client ou d'un ami à la virilité éprouvée. C'est là l'objet de la satire IX de Juvénal[681]. Avoir des enfants était la première mission du couple romain. Ne pas y parvenir remettait en doute la virilité de l'homme. L'homme impuissant était d'autant plus pénalisé qu'il ne pouvait pas voir lever les restrictions sur les possibilités d'héritage que la loi imposait aux citoyens qui n'étaient pas parents de trois enfants. Selon la satire, la personne la plus affectée par l'impuissance du mari était l'épouse.

Juvénal décrit peu les sentiments de l'épouse de la satire IX, mais elle était assez déçue pour être sur le point de lancer une procédure de divorce pour se séparer d'un homme qui s'avérait ne pas en être un. De quoi l'épouse était-elle déçue au juste ? De ne pas connaître l'amour charnel, de ne pas susciter le désir chez son mari ou de ne pas être mère ?

Pour Martial aussi, l'homme impuissant était l'objet de méchantes moqueries, du moins lorsque cette impuissance était pérenne et qu'elle laissait la matrice de l'épouse désespérément vide[682]. À moins d'avoir un âge avancé – selon Pline, les hommes étaient féconds jusqu'à soixante-quinze ans en moyenne[683], l'homme souffrant d'impuissance devait lutter contre une terrible tare, car la virilité s'exprimait par l'action de pénétrer autrui et la capacité à féconder les femmes.

Lorsque l'impuissance touchait un homme jeune de manière sporadique, la faute en était rejetée sur une partenaire inapte à provoquer son désir. Lorsque Martial confesse avoir eu des « pannes », ces dernières étaient nécessairement provoquées par une maîtresse trop autoritaire[684] ou une amante trop vieille et maladroite pour être excitante[685]. Horace, ne parvenant pas à dresser sa virilité face à une amante « que flétrit la longueur d'un siècle », rejette la faute de son impuissance passagère sur la vieillesse de sa maîtresse. Celle-ci, bien trop âgée pour exciter le désir, ne pouvait espérer stimuler le poète qu'en lui faisant miroiter des cadeaux[686]. Pour aider leur virilité à s'exprimer, les hommes pouvaient manger quelque nourriture réputée aphrodisiaque. Le plus célèbre de ces aliments dans l'Antiquité était sans doute la roquette, riche en vitamine C, conseillée entre autres par Pline[687], mais Martial évoque également les oignons qui passaient pour stimuler les organes reproducteurs[688].

Contrairement aux satiristes, Ovide a l'élégance de ne pas rejeter la faute d'une impuissance ponctuelle sur son amante, car celle-ci avait tout pour stimuler le désir du poète. La jolie jeune fille qu'il visitait était aussi douce que caressante et belle. Le poète a honte de sa défaillance, lui qui satisfaisait tant de fois en une nuit ses autres maîtresses dont Corinne. Ovide décrit sa virilité et sa jeunesse qui l'ont trahi, car l'absence d'érection remettait inéluctablement en doute sa capacité à être un homme : « J'avais la chance de pouvoir la posséder, elle n'a pas eu la chance de trouver un homme[689]. » Il craint même qu'un mauvais sortilège ne soit à l'origine de l'inertie de son pénis[690]. Dans ce poème, le sentiment qui l'emporte chez Ovide est la

déception de ne pas avoir pu profiter d'être dans le lit d'une belle femme. En revanche, l'amante, elle, se sent outragée par l'absence d'excitation sexuelle de son amant : « Pourquoi me bafouer ? Qui te forçait, insensé, à venir, malgré toi, t'étendre sur ma couche ? Ou bien l'empoisonneuse d'Eea t'a ensorcelé au moyen de grenouilles transpercées, ou tu t'es épuisé à en aimer une autre avant de venir ici[691]. » Cette réaction assez violente va de pair avec le fait que les hommes devaient avoir pris l'habitude de rendre leurs amantes responsables de leur impuissance passagère. Les femmes devaient considérer l'impuissance de leur partenaire comme la manifestation physique et sincère de leur propre laideur ou de leur maladresse. Dans les yeux des femmes, la défaillance masculine se transformait en une défaillance de leur féminité. L'amante d'Ovide était trop orgueilleuse pour admettre un manque de *sex appeal* venant d'elle, aussi l'accusait-elle d'avoir été ensorcelée ou d'avoir visité le lit d'une autre femme avant de la rejoindre. Néanmoins, son orgueil la poussa à sauver les apparences et, comme les maris impuissants qui faisaient engrosser leur épouse par des amis, l'amante d'Ovide observa les rituels de lavement post-coïtaux devant ses servantes pour leur dissimuler le fait qu'elle avait été incapable d'exciter sexuellement un homme[692].

La colère féminine face à l'impuissance masculine fait l'objet de toute une partie du *Satiricon* de Pétrone. Encolpe, toujours prompt à se précipiter dans des situations ubuesques, fit la connaissance d'une superbe jeune femme, Circé, qui s'offrit à lui sans ambages. Hélas, sa virilité resta en berne. Dans un premier temps, Circé entra dans une colère noire, car elle était profondément vexée de ne pas émouvoir les sens de son amant. Elle remit instantanément sa féminité et son pouvoir de séduction en question : « "Qu'est-ce que c'est ? Mes baisers te dégoûtent ? J'ai l'haleine gâtée comme si j'étais à la diète ? Ou alors les aisselles qui puent la sueur ? À moins que tu aies peur de Giton peut-être ? […] Chrysis, réponds-moi, dis-moi la vérité, je suis moche ? Mal peignée ? J'ai une tare cachée ? Ne mens pas à ta maîtresse. Je ne sais pas ce que j'ai fait de mal." Comme l'autre se taisait, elle lui arracha son miroir, s'y regarda en mimant toutes les expressions qu'on peut avoir en faisant l'amour[693]. » La réaction de Circé met en évidence les doutes que celle-ci ressentit soudain sur sa féminité. Encolpe se défendit de son absence de virilité en prétextant être victime d'un sortilège. La jeune fille s'enfuit.

Le lendemain, Circé, qui avait manifestement retrouvé foi en sa féminité, se mit à accabler Encolpe du fait de son manque de virilité. Dans une tablette

des plus cyniques, elle fit d'abord mine de craindre pour sa santé puis finit par accuser Giton d'être à l'origine de la dévirilisation de son amant comme si la mollesse et l'absence de virilité du jeune inverti se répercutaient sur Encolpe en dépit de son rôle de dominant-pénétrant. Espérant un second rendez-vous, Encolpe prit des précautions pour ne pas renouveler son échec, il mangea légèrement et préféra des frictions à un bain[694]. Ces traitements avaient pour but de le tonifier. Enfin, il renonça à Giton pour la nuit afin d'économiser ses forces sexuelles. Le lendemain, Chrysis, la servante de Circé, fit rencontrer à notre héros une sorcière qui pratiqua un étrange rituel grâce auquel il retrouva sa virilité[695]. Hélas, une fois dans le lit de Circé, il faillit une seconde fois. Manquant cruellement de respect à Circé en se montrant incapable par deux fois de l'honorer, Encolpe fut chassé de la maison de son hôtesse à coups de fouet et sous les crachats des esclaves[696]. Il était traité en criminel domestique, indigne du respect de quiconque.

Un peu plus tard, notre héros se retrouva en proie aux tourments que lui infligèrent la prêtresse de Priape, Œnothée, et une hideuse vieille nommée Prosélénos. Les deux femmes connaissaient le fiasco amoureux dont s'était rendu responsable Encolpe auprès de Circé. Œnothée, parce qu'elle était prêtresse de Priape auquel on s'adressait pour guérir les pénis moribonds[697], pensait être la seule en mesure de soigner l'impuissance[698]. Après l'épisode cocasse du meurtre de l'oie de Priape[699], le récit lacunaire a néanmoins conservé un paragraphe relatant le remède contre l'impuissance infligé par les deux vieilles à Encolpe. Le héros du *Satiricon* fut sodomisé par un phallus de cuir enduit de poivre, d'huile et de graines d'ortie. Puis son bas-ventre et ses cuisses furent badigeonnés d'une décoction de plantes avant qu'il ne soit battu avec des bottes d'ortie[700]. Si le remède ne paraît pas très efficace, il est en revanche remarquablement punitif, car, dans la douleur qu'il inflige, il confine au sadisme. Pour ne pas avoir été viril, Encolpe a ébranlé le schéma de la sexualité romaine. S'il n'est plus un dominant-pénétrant, il est nécessairement un pénétré-soumis. Ce nouvel état est marqué par l'humiliation de la sodomie. Humiliation d'autant plus grande qu'elle est infligée par des femmes qui, grâce à un phallus de cuir, sortent de leur rôle féminin en revêtant les codes de la sexualité masculine. Les genres sont inversés et accentuent ainsi la dépravation des deux servantes de Priape et la déchéance d'Encolpe, devenu un jouet sexuel efféminé aux mains de sorcières masculinisées. Pour les lecteurs de cette histoire, l'hypersexualité

des sorcières tournée vers la domination et la dévirilisation des hommes rendaient plus grotesque et donc plus comique l'impuissance d'Encolpe tout en le rendant irresponsable de son état.

Dans la littérature latine, à moins d'être vieux ou tout à fait impuissant, l'homme n'était jamais le responsable de sa défaillance physique. Si l'on considère que ces fictions reflètent d'une certaine façon les mœurs de la société romaine, la responsable de l'impuissance masculine était presque toujours la femme, ce qui se traduisait par une remise en question de sa propre féminité. De fait, le corollaire de l'impuissance masculine était toujours la colère féminine.

Georges Bataille a écrit à propos de l'érotisme : « L'homme est défini par une conduite sexuelle soumise à des règles, à des restrictions définies[701]. » Évidemment, les Romains ne dérogaient pas à cette règle généraliste. Leur civilisation encadra la sexualité de manière très stricte pour garantir la pérennité de leur société patrilinéaire. L'homme, ou plus exactement le citoyen, y apparaît tout-puissant. La sexualité du citoyen ne pouvait s'exprimer qu'à travers l'action de pénétration qui exaltait sa virilité. Placé au sommet de la hiérarchie sociale, il se devait d'être dominant et pénétrant dans ses rapports sexuels avec les autres, qui endossaient nécessairement le rôle sexuel opposé de pénétré et de soumis. À l'opposé du citoyen, la matrone appartenait à la catégorie sociale qui voyait sa sexualité limitée aux pratiques fécondantes. La sexualité récréative, tournée vers la recherche du plaisir et passant par des pratiques infamantes pour le partenaire soumis, était le fonds de commerce des travailleurs du sexe et des esclaves. Ces codes prémunissaient les citoyens de toutes formes de souillure qui les auraient rendus indignes de tenir leur rang dans la société. Le sexe n'était culpabilisant pour personne dans la mesure où chacun jouait sa partition sans fausse note.

TROISIÈME PARTIE

MÈRE OU PUTAIN

CHAPITRE VII

LES MATRONES

MARIÉE, TROIS ENFANTS

Selon le philosophe Musonius Rufus, le mariage était le fondement de la société car il permettait d'engendrer des citoyens[702]. Nombreux ont été les hommes d'État à partager ce point de vue à travers toute l'histoire de Rome. La famille primitive était l'unité économique, sociale et culturelle du monde romain[703]. Toutefois, cette famille n'était pas encore le modèle occidental de la famille nucléaire qui allait réellement émerger avec le développement du christianisme. Il s'agissait plutôt d'une famille patriarcale mixte dans laquelle les parents et leurs enfants formaient une unité familiale. Les enfants, en se mariant et en vivant dans leur propre maison, formaient une nouvelle famille. Néanmoins, ils appartenaient toujours au groupe familial d'origine auquel s'ajoutait un réseau formé par les cognats et les agnats.

Dans les couches sociales les plus élevées, le mariage était précédé par des fiançailles, les *sponsalia*. À cette occasion, la fiancée recevait un simple anneau de fer porté à l'annulaire gauche en souvenir de l'antique austérité des Romains. À partir du II^e^ siècle, l'anneau de fer fut remplacé par un anneau d'or[704]. Depuis la fin de la République, le consentement mutuel était devenu la base du mariage, contrat moral qui unissait deux familles en créant entre elles des liens patrimoniaux, de sang et de solidarité.

Le mariage était également perçu comme une source de bonheur pour les époux, qui devaient trouver en son sein la concorde, l'affection et même l'amour. La femme mariée accédait au statut de matrone ou de mère de famille *(mater familias)* lorsque son époux était père de famille *(pater*

familias), c'est-à-dire le patriarche de sa lignée. Seul l'époux exerçait un réel pouvoir légal sur les membres de sa famille ; il s'agissait de la *patria potestas*. L'épouse n'était au mieux qu'une sorte d'adjoint. Malgré cette belle vision du mariage, le taux de nuptialité, en baisse depuis longtemps, amena Auguste à promulguer des lois en faveur du mariage.

La politique familiale d'Auguste avait des visées démographiques. L'empereur légiféra une première fois en 18 avant notre ère avec la promulgation de la loi *Iulia de maritandis ordinibus*. Le premier volet de cette loi édictait des prohibitions matrimoniales pour l'ordre sénatorial. Le second volet encourageait les mariages par un système de récompenses et de pénalités essentiellement d'ordre fiscal. Les célibataires, les veufs et les divorcés en âge de procréer (vingt-cinq à soixante ans pour les hommes, vingt à cinquante ans pour les femmes) qui persistaient à ne pas vouloir se marier, ou se remarier, et à devenir parents voyaient leur capacité à hériter passablement réduite au profit de l'État[705]. Pour faciliter les unions, Auguste permit même aux citoyens qui n'étaient pas issus de l'ordre sénatorial d'épouser en toute légitimité des affranchies[706]. En même temps, il diminua la durée légale des fiançailles à deux années afin d'éviter que les hommes, en se fiançant à des enfants, gardent en pratique une vie de célibataire[707].

Vingt-six ans après la promulgation de la loi *Iulia*, Auguste constatait l'échec de sa politique. Aussi décida-t-il de durcir celle-ci en l'amendant avec la loi *Papia Poppaea* en 9 apr. J.-C. Se marier ou se remarier n'était plus suffisant pour voir lever les pénalités fiscales de la loi *Iulia*. Le mariage ou le remariage devait être fécond, et chacun des époux devait avoir au moins trois enfants pour accéder à des droits et des privilèges fiscaux et sociaux : le *ius trium liberorum*, littéralement le droit des trois enfants. La loi favorisait même les possibilités de divorce pour les couples stériles afin de trouver un partenaire plus compatible. Dion Cassius s'amuse de voir que les consuls qui laissèrent leurs noms à la loi, M. Papius Mutilus et Q. Poppaeus Secundus, n'avaient, ni l'un ni l'autre, ni femme ni enfants[708] !

Ce droit des trois enfants, le *ius trium liberorum*, était particulièrement intéressant pour les femmes. Les mères de trois enfants cessaient de dépendre légalement de leur mari, de leur père ou de leur tuteur selon le mode de mariage qu'elles avaient contracté. Elles étaient juridiquement émancipées. Les esclaves bénéficiaient également d'un encouragement à la procréation. Les mères de cinq enfants gagnaient ainsi leur affranchissement.

Paradoxalement, le prix de l'émancipation était l'attachement à la sphère domestique. Les femmes demeuraient prisonnières de leur mariage et de leurs maternités grâce à l'espoir de s'en affranchir. Cependant, ce sacrifice en valait la peine, car les mères de trois enfants gagnaient une véritable indépendance assortie de l'illustre honneur d'être une bonne citoyenne et une bonne épouse. Cependant, toute loi admet des exceptions. Auguste, comme d'autres empereurs après lui, se réserva le droit d'accorder le *ius trium liberorum* à certaines personnes sans qu'elles aient eu trois enfants. Il concéda ce privilège aux vierges vestales[709] mais aussi à son épouse, Livie, qui n'avait eu que deux enfants de son premier mari. Ce précieux cadeau devait la consoler de la perte de son fils, Drusus[710]. Auguste n'obéissait pas lui-même à ses propres lois. Il n'avait eu qu'une fille, la troublante Julie. L'empereur dut donc mettre en place une stratégie dynastique savante afin d'asseoir son pouvoir et celui de ses successeurs.

LA STRATÉGIE DYNASTIQUE D'AUGUSTE

La famille impériale au sens large ou Maison Auguste *(Domus Augusta)* commença à exister dès lors que l'empereur mit en place une politique matrimoniale familiale destinée à pérenniser sa lignée. Les membres de la famille étaient un réservoir d'héritiers éventuels et de ventres potentiellement féconds. Cela commença avec le mariage de Julie et de son neveu Marcellus en 25 av. J.-C. Par le jeu des alliances, Auguste et ses successeurs rapprochèrent ou éloignèrent les uns et les autres du pouvoir afin de pérenniser la dynastie. Cette politique matrimoniale interne était en réalité une forme d'endogamie qui donnait les règles, sur le long terme, de la succession d'Auguste. Or les pivots de la dynastie julio-claudienne furent les femmes non par la volonté d'Auguste, mais par la nécessité causée par l'insuffisance du nombre de mâles dans la famille. À défaut de fils, Auguste allait puiser ses héritiers dans sa *Domus Augusta*. Celle-ci était composée des membres de la famille d'Auguste au sens large sur lesquels l'empereur exerçait son autorité légale *(auctoritas)* qui s'étendait jusqu'à ses neveux et ses beaux-fils. Il chercha naturellement à limiter les prétendants aux lauriers aux fils des familles Julienne et Claudienne. Cette technique fut efficace dans la mesure où tous les empereurs julio-claudiens descendaient d'Auguste, de Livie, d'Octavie ou de ses deux maris, C. Claudius Marcellus et Marc Antoine. Les successeurs d'Auguste suivirent ces méthodes matrimoniales

très endogamiques. Dès la troisième génération, chaque membre de la *Domus Augusta* avait des liens de parenté multiples avec les autres membres de la famille. Cependant, quand les héritiers potentiels atteignaient un nombre suffisant, les empereurs organisaient les mariages des membres de la famille encore disponibles avec des personnes extérieures mais souvent issues de la haute noblesse ou des familles plébéiennes les plus illustres. Claude fut notamment écarté de toutes possibilités de succession par ses mariages avec Urgulanilla, Ælia Pætina et même Messaline. Son accession à la pourpre est un étonnant concours de circonstances. Les trois filles de Germanicus et d'Agrippine l'Ancienne furent également mariées de manière à ce que leurs enfants ne pussent pas faire ombrage aux descendants directs de Tibère[711]. Quant à Agrippine l'Ancienne, Tibère lui refusa même un second époux de peur de voir cette femme féconde et ambitieuse mettre au monde de nouveaux fils ou tenter un coup d'État[712]. L'exclusion de certains membres de la *Domus Augusta* du parcours balisé de la succession avait en quelque sorte l'effet pervers de créer des alliances avec les grandes familles romaines, qui finirent toutes par avoir un lien avec la famille impériale. Cependant, le jeu des alliances pouvait aussi rapprocher certaines personnes du pouvoir. Pour cela, Néron épousa la jeune Octavie, fille de Claude, et, sous Auguste, Tibère fut contraint d'épouser à son corps défendant Julie, divorçant pour cela d'une femme aimée et enceinte.

Si les mariages dans la *Domus Augusta* finissaient par organiser une hiérarchie entre les héritiers potentiels, les femmes, conscientes du don de légitimité qu'elles faisaient à leurs fils, firent bientôt en sorte de placer le mieux possible leurs rejetons sur le chemin de la succession, accédant ainsi elles-mêmes aux positions féminines les plus prestigieuses. Jamais un empereur julio-claudien n'a vu son fils biologique lui succéder. Les impératrices les plus puissantes ont été celles qui se sont retrouvées dans la position de mère de l'empereur.

LES JULIO-CLAUDIENNES, DES MATRONES COMMES LES AUTRES ?

Avant de devenir empereur, le futur Auguste, qui s'appelait alors Octave, avait appris à utiliser les femmes de sa famille dans ses stratégies politiques. Il offrit sa sœur Octavie à Marc Antoine afin de sceller leur nouvelle amitié

lors du pacte de Brindes[713]. Ce fut le premier mariage d'une longue liste d'unions arrangées par Auguste qui contribuèrent à asseoir son pouvoir.

Livie : le modèle matronal

Selon Suétone, Auguste mourut à l'âge de soixante-seize ans dans les bras de Livie pour laquelle il avait conservé intactes son estime et son affection après cinquante-deux ans de mariage[714]. Cependant, leur idylle ne semblait pas évidente car tout opposait leurs familles. Le père de Livie mourut lors de la bataille de Philippes dans le camp de Cassius et de Brutus. Son premier mari, Tibérius Claudius Nero, était un opposant fervent à Jules César, favorable au tyrannicide. Après la victoire d'Octave à Pérouse, Tibérius Claudius Nero fut proscrit pendant le triumvirat et contraint de quitter Rome avec sa jeune épouse et leur fils, le futur empereur Tibère. La famille de Livie ne put rentrer à Rome qu'après la paix de Brindes[715]. Cette même année, en 39 av. J.-C., Octave rencontra Livie, âgée d'une vingtaine d'années. Intérêt politique ou coup de foudre, il fut subjugué par la beauté de la jeune femme, pourtant issue d'une famille ennemie, et l'enleva littéralement à son mari. Livie était cependant enceinte de près de six mois. Scribonia, la seconde épouse d'Octave, était enceinte, elle aussi, de Julie. Tacite ignore si Livie partageait alors les sentiments de l'héritier de Jules César. Elle s'installa néanmoins, avec l'accord de son mari, chez le jeune homme où elle mit au monde Drusus[716]. Une fois Scribonia répudiée après la naissance de Julie et Drusus, Octave épousa Livie le 17 janvier 38. La précipitation avec laquelle eut lieu ce mariage ne laisse pas d'étonner. Certains historiens se sont même demandé s'il n'était pas possible qu'Auguste fût le père naturel de Drusus. Cette hypothèse, si séduisante soit-elle, se fonde sur des médisances colportées par Suétone[717]. Or cette rumeur n'a aucun fondement pour la simple et bonne raison qu'au moment de la conception de Drusus, Livie et Octave ne se connaissaient pas encore. Il apparaît alors que ce qui motiva Auguste à épouser aussi précipitamment Livie était bien l'amour, ou du moins de tendres sentiments sans lesquels leur union, bien que stérile, n'aurait pas duré un demi-siècle. Toutefois, l'aspect politique de ce mariage n'est pas inexistant. En épousant Livie en 38, Octave ramenait dans son camp, de manière symbolique, l'héritière d'une famille

longuement opposée à la sienne et qui s'attachait à présent à sa cause, contre Marc Antoine et Pompée.

Par la suite, personne ne peut nier que Livie se révéla une femme ambitieuse et qu'elle dut trouver bien vite son compte en épousant l'homme qui allait rapidement devenir le maître de l'Empire. Après qu'Auguste eut affirmé son pouvoir, Livie et sa belle-sœur, Octavie, partagèrent le rôle de première dame de l'Empire. Toutes deux furent couvertes d'honneurs, même si Livie devint petit à petit le symbole de l'épouse parfaite dans l'idéologie augustéenne.

Il est légitime de se demander pourquoi le mariage d'Auguste et de Livie est demeuré stérile. Ils avaient eu tous les deux des enfants d'un premier lit. Âgés respectivement de vingt-cinq et de vingt et un ans au moment de leur mariage, ils étaient dans la force de l'âge et Auguste souhaitait ardemment un héritier mâle pour fonder sa dynastie. Seul Suétone mentionne le fait qu'à un moment de ce long mariage Livie fit une fausse couche[718]. L'indice est mince mais non dénué d'importance. Livie aurait-elle pris des produits contraceptifs et/ou abortifs dans le but de ne pas avoir d'enfant d'Auguste ? Rien ne permet de faire de cette hypothèse un fait avéré, néanmoins la question mérite d'être posée. On ne peut cependant pas écarter l'hypothèse que l'un ou l'autre soit devenu stérile à la suite d'un problème médical. Même si aucune source ne l'indique, le second accouchement de Livie fut peut-être délicat et il aurait éventuellement pu entraîner une incapacité à procréer. Cependant, pourquoi une jeune femme qui avait deux fils en pleine santé aurait-elle voulu un autre fils d'Auguste ? Sans parler des dangers inhérents à la procréation, un fils né de l'empereur jetait dans l'ombre Tibère et Drusus[719], qui n'auraient pu espérer aucune forme d'héritage. En outre, même si Livie était absolument étrangère à la mort des héritiers de son époux, Marcellus, Caius et Lucius Césars[720], il est indéniable que l'impératrice avait cherché à placer Tibère comme successeur d'Auguste. En effet, elle insista pour qu'il adoptât Tibère quand il imaginait déjà Germanicus comme successeur, et elle ne l'aida vraisemblablement pas à se réconcilier avec Agrippa Postumus, son dernier petit-fils alors en disgrâce[721].

Lorsque Néron devint empereur en 54, il surnomma Agrippine, à qui il devait cette ascension, la meilleure des mères *(optima mater)*. Et si celle qui méritait ce surnom était Livie ? Cette dernière a habilement manipulé Auguste pour faire de Tibère son successeur après la mort d'une partie des

mâles de la maison impériale. Comme Agrippine la Jeune plus tard, Livie aurait été soupçonnée d'avoir abrégé les jours de son mari, puis elle aurait différé l'annonce de la mort de l'empereur pour laisser le temps à son fils de se poser en tant qu'unique successeur[722]. Cependant, il est hautement improbable que Livie ait tué son cher Auguste, surtout s'il fallait attendre que Tibère rentre des confins de la Dalmatie alors qu'il était déjà le successeur légitime de l'empereur.

Livie, devenue Julia Augusta par une décision testamentaire d'Auguste, partagea le pouvoir avec son fils, qui lui en fut grandement redevable, même si, à l'instar de Néron, Tibère se révéla être un enfant quelque peu ingrat.

La vie de Livie ne fut qu'une lente mais très sûre ascension vers le pouvoir. Les auteurs antiques ne lui prêtent guère de gros défauts et pas même un seul amant. Érigée en symbole des vertus matronales, elle fut l'épouse du maître de Rome, reçut tous les honneurs qu'une femme pouvait espérer, devint la première impératrice à porter le titre d'*Augusta*[723], la première prêtresse d'un empereur divinisé et fut elle aussi divinisée après sa mort[724]. Cependant, la chose essentielle que retint la postérité fut combien elle était une bonne épouse. Dion Cassius rappelle ce qui fit la longévité et la réussite de son mariage : « On lui demandait comment et par quel moyen elle s'était si bien rendue maîtresse d'Auguste : elle répondit que c'était en restant elle-même, dans les bornes de la plus stricte honnêteté, en se montrant empressée à exécuter ses intentions, sans s'ingérer en rien dans ses affaires, et en faisant semblant de ne pas s'apercevoir de ses badinages amoureux, loin de les poursuivre[725]. » Chaste, pudique, honnête, discrète, attentive et ne souffrant d'aucune jalousie, l'idéologie augustéenne avait fait de Livie un modèle matronal en dépit de sa stérilité et de ses discrètes ingérences en matière politique.

Julie : le « ventre » d'Auguste

« Nous ne connaîtrions Julie que par ses portraits que nous devrions croire qu'elle a été la digne fille de son père par la volonté de puissance dont elle fut animée. Mais c'est une réputation tout autre qu'elle s'est acquise[726]. » Non sans finesse, Jérôme Carcopino a su mettre en exergue le fait que la jeune princesse assujettie à sa soif de volupté devait avoir un sens de la politique plus aigu qu'il n'y paraît de prime abord.

Elle naquit en 39 av. J.-C. alors que son père, encore jeune, luttait pour s'imposer comme seul maître de Rome face à Marc Antoine. À peine était-elle sortie du ventre de sa mère que cette dernière fut répudiée. Elle grandit aux côtés de sa marâtre, Livie. Leurs rapports sont mal connus. Julie a peut-être dû supporter durant toute son enfance la jalousie de sa marâtre, jalousie qui crût après la naissance de ses fils, Caius et Lucius. Si la jalousie était au cœur des relations entre les deux femmes, c'est parce que chacune d'elles espérait être la femme la plus puissante de l'Empire.

Julie reçut une éducation très stricte. Son père mettait un point d'honneur à voir les femmes de sa maison tisser la laine[727]. Néanmoins, elle reçut l'éducation inhérente à son rang. Ses nombreuses qualités, telles que sa douceur et son affabilité, lui valurent l'affection du peuple romain[728]. En outre, elle aurait eu un sens de la repartie si développé que Macrobe immortalisa quelques-uns des bons mots qu'on lui prêtait. Par son bel esprit, elle sut sortir du modèle matronal représenté par Livie et symbolisa la jeunesse dorée romaine[729].

Or son père avait choisi son destin. Si la Fortune ne lui avait pas donné de fils, il avait une fille dont la main et le ventre allaient lui être utiles pour bâtir sa dynastie. À peine nubile, elle fut mariée à son cousin Marcellus en qui Auguste plaçait ses espoirs[730]. Julie était l'outil qui légitimait son époux en tant que successeur potentiel. Le gendre se voyait offrir les privilèges du fils inexistant, mais Marcellus mourut jeune. Il fallait à Auguste un nouveau gendre, et son dévolu se porta sur son fidèle ami Marcus Agrippa, le vainqueur de la bataille d'Actium. Agrippa était alors marié à la nièce d'Auguste, Marcella, sœur de Marcellus. Octavie, qui ne pouvait rien refuser à son frère, lui céda son gendre. Le choix d'Agrippa était stratégique, Auguste n'avait alors plus de neveu. Cela faisait longtemps que l'empereur comblait d'honneurs mérités son ancien bras droit militaire. Toutefois, il semblerait que leur amitié ait connu des heurts qui valurent à Agrippa de passer quelque temps hors de Rome pour éviter des rivalités avec Marcellus[731]. Lui donner la main de Julie était une façon de le reconnaître à nouveau comme un parent et un allié. En outre, les descendants d'Auguste proviendraient également du sang d'Agrippa, manière délicate de faire entrer son provincial lieutenant dans la succession[732].

Le mariage de Julie et d'Agrippa dut remplir Auguste de joie en le rendant grand-père de trois garçons et de deux filles. Alors qu'ils étaient

encore enfants, Auguste adopta ses deux petits-fils aînés, Caius et Lucius[733]. Il avait fait de sa fille le ventre qui lui donnerait des fils. Le rôle de Julie est particulièrement visible dans la numismatique où elle apparaît sur le revers des deniers de son père tantôt entourée par ses deux fils[734], tantôt sous les traits de Diane[735]. Sur le premier denier, Julie est clairement représentée comme le trait d'union entre Auguste et ses futurs successeurs, elle est devenue la matrice impériale. Sur le deuxième denier, Julie, seule Julio-Claudienne assimilée à Diane, est replacée dans le contexte religieux apollinien créé par Auguste. Le père et la fille sont représentés tous les deux comme ayant une dimension surhumaine.

L'apport de la numismatique prouve qu'Auguste a fondé sa dynastie sur le couple qu'il formait avec sa fille. Certes, ce binôme est né de la nécessité puisque Auguste n'avait pas de fils, mais, surtout, ce couple ne correspondait pas au schéma traditionnel monarchique du souverain qui transmettait le pouvoir à son fils né de la souveraine. La propagande véhiculée par l'iconographie était ainsi faite qu'Auguste ne pouvait pas être confondu avec un tyran tout en préparant sa succession pour éviter de nouvelles guerres civiles.

Ce serait pendant son mariage avec Agrippa que Julie aurait commencé à avoir des amants. Toutefois, personne n'osa jamais mettre en doute sa paternité tant il était vrai que ses enfants lui ressemblaient. Selon Macrobe, Julie se serait vanté de connaître le moyen de ne jamais tomber enceinte de ses amants : elle ne se serait livrée que lorsqu'elle était sûre d'être enceinte de son mari[736]. Le fait que Julie se soit arrangée pour qu'on ne puisse jamais mettre en doute la paternité de ses enfants montre qu'elle avait une haute opinion de l'importance de sa tâche de matrice impériale dont elle devait avoir pleinement conscience.

Néanmoins, Julie n'avait pas encore fini de servir les desseins de son père. Agrippa mourut alors que Caius et Lucius étaient encore enfants. Il lui fallait un nouveau mari. Selon Suétone, Auguste hésita longtemps avant de choisir Tibère. Pour Dion Cassius, l'empereur avait besoin de quelqu'un qui lui servît de bras droit sans éprouver de jalousie envers les autres membres de la famille[737]. Il apparaît alors que le nouveau mari de Julie devait déjà faire partie de la *Domus Augusta* et Auguste n'avait le choix qu'entre les deux fils de Livie. Il choisit l'aîné, bien que celui-ci fût déjà marié à la fille d'Agrippa et de Marcella. Il semblerait que ce divorce fut un déchirement pour Tibère,

qui éprouva bien vite une certaine inimitié pour Julie. La mésentente des jeunes époux serait née des débauches de celle-ci dont Tibère avait eu vent[738]. Peu après le mariage, pour des raisons assez obscures, Tibère se retira à Rhodes[739]. Il se pourrait que son départ ait plongé Julie dans le désarroi d'être l'épouse d'un homme qui avait fui sans lui laisser le moyen de se remarier, l'abaissant « au niveau de matrone sans emploi[740] ». Cependant, elle n'allait plus avoir d'enfants[741], et, s'affranchissant enfin des contraintes familiales, elle allait consolider son cercle d'amis qui n'avait que peu d'affinités avec Tibère. Que faisait Julie dans son cercle de jeunes gens bien nés ? Se livrait-elle à la volupté ou envisageait-elle de prendre une part active à la politique. Jusqu'ici, Julie n'avait été qu'un bon petit soldat pour son père, faisant son devoir de maternité, offerte à différents maris comme une marchandise, selon les besoins politiques d'Auguste.

La rébellion de Julie commença avec le départ de Tibère pour Rhodes. Avec l'aide d'un de ses amants de longue date, Sempronius Gracchus, elle aurait écrit une lettre violente destinée à déprécier Tibère aux yeux de son père. Outre ce geste un peu malhabile, les auteurs anciens lui imputent des orgies et des beuveries avec de nombreux amants dont Velléius Paterculus ne donne qu'une liste partielle[742]. Or la liste des amants de Julie est composée de jeunes gens issus de familles ennemies de celle d'Auguste au temps des luttes fratricides qui avaient troublé Rome[743].

Entre jeunesse dorée et idées révolutionnaires, le lit de Julie a pu devenir le nid de quelque complot politique dirigé contre son propre père. L'un de ses principaux amants de cœur, Iullus, pouvait même espérer succéder à Auguste en épousant sa fille[744]. Selon Pline l'Ancien, Julie et son amant Iullus Antonius, fils de Marc Antoine, envisageaient de tuer Auguste pour s'emparer du pouvoir[745]. Cette union entre les enfants des anciens ennemis aurait été un symbole de concorde retrouvée entre les héritiers politiques de Jules César. Les débauches de la jeune femme n'auraient alors été que le paravent d'un complot parricide décidé dans une alcôve[746]. Julie aurait voulu renverser son père et Livie pour devenir la première dame de l'Empire et participer à son gouvernement aux côtés de son nouveau mari[747].

La sanction exemplaire que prit Auguste contre sa fille adultère achève de donner du crédit à la thèse de Pline. Il aurait pu la punir en restant dans le cadre familial. Pourtant, il communiqua ses débauches au Sénat avant

d'exiler son seul enfant pour motif d'adultère en application des lois Juliennes[748]. Les complices de Julie furent également punis. Iullus Antonius fut condamné à mort ainsi que quelques autres et Tibère obtint la tête de Sempronius Gracchus après qu'il eut été exilé[749].

Le peuple, qui aimait Julie, ne comprit pas la sévérité de l'empereur et réclama son retour. Auguste ne se laissa pas fléchir et la transféra seulement de l'île de Pandataria vers Rhégium en Italie[750]. Le temps ne diminua pas la déception d'Auguste vis-à-vis de la trahison de sa fille. Il interdit que celle-ci fût inhumée dans son tombeau[751]. L'expiation de Julie ne cessa pas avec la mort de son père. Lorsque Tibère devint empereur, il exerça à nouveau sa rancœur sur la fille d'Auguste en durcissant les conditions de son exil[752].

Julie a été animée, comme de nombreuses femmes de sa famille, par une soif de pouvoir qui, en lui faisant commettre des faux pas, l'a menée à une mort ignominieuse. Sa très grande faute fut de faire de ses amants ses alliés, même si elle ne mit jamais au monde d'enfants illégitimes. Alors qu'Auguste avait choisi sa fille pour bâtir sa dynastie, ce fut l'épouse et la marâtre qui sortit grandie d'un tel scandale. L'austère Livie devint à jamais la figure matronale, faisant de son enfant, fils d'un ennemi d'Octave, le successeur d'Auguste au détriment des descendants par le sang[753].

Messaline : la putain de l'Empire

S'il est une impératrice à la réputation sulfureuse, c'est bien Messaline. Elle naquit vers 25 de notre ère dans la haute aristocratie romaine. Octavie était deux fois son arrière-grand-mère, car son père était le fils de Marcella la Jeune et sa mère, la fille d'Antonia l'Ancienne. La jeune fille épousa son cousin Claude en 39 sous le principat de Caligula[754]. L'adolescente, mariée à un homme déjà âgé, mit rapidement au monde une fille, Octavie, puis un fils, Britannicus, qui naquit quelques semaines après l'accession de Claude au pouvoir.

Sans doute sa jeunesse, son oisiveté et la vanité d'être devenue la femme d'un empereur poussèrent-elles Messaline à se jeter dans les intrigues de la Cour. Son orgueil l'amena notamment à s'en prendre à des femmes qu'elle considérait comme ses rivales parce qu'elles étaient trop belles ou trop riches. Elle parvint à faire bannir Julia Livilla[755], et, selon Tacite, elle s'en serait prise à Agrippine et à Néron si son attention n'avait pas été détournée par C.

Silius[756]. L'agressivité de Messaline à l'encontre des filles de Germanicus s'expliquerait par une rivalité entre ces deux branches de la famille Julio-Claudienne, d'une part les descendants d'Antoine, dont Messaline faisait partie, et d'autre part les descendants directs d'Auguste et de Germanicus[757].

Outre ses petits méfaits, entre maladresses politiques et jalousie toute féminine, les débauches sensuelles de Messaline commencèrent après son installation au Palatin. Elle n'avait pas vingt ans qu'on lui prêtait déjà les pires perversions. Elle aurait réussi à faire condamner à mort le noble C. Appius Silanus pour avoir refusé ses avances alors qu'il était marié avec sa propre mère[758]. Manipulatrice, elle aurait réussi à faire en sorte que Claude oblige le célèbre mime Mnester à devenir son amant[759]. L'impératrice eut aussi une aventure avec Sabinus, gouverneur des Gaules sous Caligula[760]. Messaline était une épouse notoirement adultère. Toutefois, non contente de l'être, elle aurait forcé des matrones à suivre son exemple. Elle aurait ainsi organisé de terribles orgies au Palatin où elle invitait de nobles matrones à se lancer dans le libertinage devant leur mari. Celles qui acceptaient étaient appréciées de Messaline, celles qui refusaient s'attiraient son courroux. Et bien sûr le bon Claude ne s'apercevait pas de ce qui se passait chez lui. À sa décharge, personne n'aurait osé l'informer et il passait le plus clair de ses nuits avec deux esclaves qu'il affectionnait tout particulièrement[761]. Même si Messaline a dû avoir des amants et a dû s'adonner à des plaisirs charnels qui devaient en faire rougir plus d'un[762], l'épisode des matrones paraît exagéré dans la façon dont il est raconté. Il aurait fallu que Claude fût aveugle et sourd pour ignorer ce qui se tramait sous son propre toit. En outre, Messaline apparaît comme une femme qui entraînait les autres dans son ignominie, ce qui accroît sa dimension monstrueuse tout en la confinant dans une dimension romanesque. On pourrait croire qu'elle cherchait à faire de sa perte d'honneur une norme. C'est donner trop d'importance à la débauche de Messaline que de croire une telle chose.

Il ne faut pas douter, du moins par le nombre de ses amants, que Messaline se comporta comme une putain. Elle aurait même voulu se mesurer à une véritable prostituée dans une joute amoureuse. Cette fois, c'est Pline l'Ancien qui rapporte l'anecdote de manière journalistique. On apprend que Messaline soutint vingt-cinq assauts en vingt-quatre heures, plus qu'une prostituée réputée ne pouvait en supporter[763]. Cela va profondément à

l'encontre de la morale romaine qui bridait la sexualité féminine et prônait la domination des passions au travers de la philosophie.

Le sens aigu de la volupté de Messaline était si étonnant qu'elle est devenue l'une des plus grandes nymphomanes de l'Histoire dans l'imaginaire collectif, car un tel appétit sexuel ne saurait se manifester chez une femme psychiquement normale.

Mais les rumeurs sur les débauches de Messaline ne devaient pas s'arrêter en si bon chemin. À quoi bon se prostituer dans le luxe du palais impérial quand elle pouvait le faire dans la cellule crasseuse d'un lupanar ? C'est la satire VI de Juvénal qui ancre Messaline dans sa légende de femme pathologiquement assoiffée de sensualité. Le satiriste est le seul auteur romain à affirmer que Messaline s'évadait nuitamment du Palatin, coiffée d'une perruque blonde, pour aller se prostituer dans un lupanar du quartier de la Subure sous le pseudonyme de Lysisca. L'histoire est si extraordinaire que l'on voudrait la croire aveuglément[764]. En outre, les symptômes de Messaline décrits par Juvénal tels que la vulve raidie ou le fait qu'elle fût insatiable de volupté[765] laissent entendre que l'impératrice souffrait d'une pathologie qui la poussait à agir plus que déraisonnablement. Pour certains historiens, Messaline, du moins dans l'œuvre de Juvénal, aurait pu souffrir de satyriasis : « Ce mal, qui n'aboutit jamais à la satisfaction sexuelle, se manifeste par douleur, démangeaison extrême, impudeur, dérangement mental[766]. »

Pour d'autres historiens, la fable de Juvénal est tout bonnement une invention, fruit des nombreuses rumeurs auxquelles une Messaline incontestablement trop légère avait donné naissance malgré elle. Le nom de Lysisca prête à sourire. Il signifie petite louve en grec ; or la louve est le nom par lequel on appelait communément les prostituées. Ce choix est donc hautement symbolique puisque Messaline devient une incarnation de la prostitution. Il est plus que probable que cette histoire ne soit qu'une pure calomnie lancée par des ennemis de l'impératrice. Raoul Verdière donne l'estocade qui ôte toute crédibilité à cette histoire dans son brillant article sur Messaline. L'historien pointe déjà l'incohérence des sources. Ni Suétone ni Tacite n'évoquent cette sombre affaire alors que les pamphlets les plus orduriers circulaient déjà depuis longtemps sur le compte de la *meretrix Augusta* (la putain impératrice). En outre, si cette histoire avait été vraie, trois personnes auraient eu intérêt à la diffuser : Sénèque, qui devait son exil à Messaline ; Néron, pour fragiliser Britannicus ; Agrippine, qui était sa rivale. Tacite a lu les Mémoires d'Agrippine. Il est toujours possible d'imaginer que

la féroce politicienne ait préféré garder le silence sur Messaline par crainte qu'on ne lui reproche ses propres amants[767]. Le silence des contemporains de Messaline n'est qu'une preuve supplémentaire qui abonde dans le sens de la fiction littéraire. Comme l'a si bien écrit Raoul Verdière, « que Messaline ait été une dévergondée, c'est indéniable parce que avéré. Elle faisait l'objet de [rumeurs] qui ont pu alimenter un "bobard" dont Pline et Juvénal, par la suite, devaient faire leurs choux gras[768] ».

Les aventures sexuelles de Messaline étaient surtout une menace contre le pouvoir en place. Faire d'elle une putain la reléguait hors de la sphère des matrones. Ainsi, aucun des hommes qu'elle avait fréquentés ne pouvait se prévaloir de ses relations avec l'impératrice pour se rapprocher du pouvoir, à moins de devenir son époux à l'instar du « plus beau des Romains », Caius Silius[769].

L'histoire commence comme un adultère relativement banal si ce n'est que l'impétueuse Messaline, qui ne cachait pas sa passion pour C. Silius, prodiguait à ce dernier « richesses, honneurs enfin, comme si déjà l'Empire eût changé de mains, les esclaves, les affranchis, le mobilier du prince étaient vus publiquement chez l'amant de [Messaline][770] ». Selon Dion Cassius, c'est elle qui le fit consul[771]. La situation était néanmoins assez dangereuse pour C. Silius, qui pouvait craindre à tout moment l'auguste colère d'un époux empereur et trompé. Selon Tacite, C. Silius aurait profité des faveurs de Messaline pour tenter un coup d'État. Il était son amant, appartenait aux hautes sphères romaines et était consul. Fort de cette triple position, il aurait proposé à l'impératrice le mariage et l'adoption de ses enfants à la suite du meurtre de Claude. Dans ce perfide dessein, Messaline aurait conservé sa position d'impératrice. Toujours selon le même auteur, Messaline aurait hésité non pas par scrupule envers son mari, mais par crainte que C. Silius ne la chassât après avoir assouvi ses ambitions, comme dans la triste histoire de Tarpéia. Elle accepta finalement et le complot prit forme[772]. Pour le satiriste Juvénal, toujours prompt à faire des procès à charge, Messaline aurait forcé son amant à l'épouser pour assouvir ses caprices[773]. Selon Suétone, qui est le seul à raconter cela, Messaline aurait fait croire à Claude qu'un mauvais présage était destiné à son mari. Elle imagina alors d'en épouser momentanément un autre pour que le funeste présage s'abatte sur ce second mari. Suétone ajoute que Claude signa le contrat qui officialisait le vrai-faux mariage[774]. Si cette assertion est vraie, le mariage de C. Silius et de Messaline

aurait été tout à fait légal puisque le divorce d'avec Claude aurait été prononcé pour autoriser un nouveau contrat de mariage.

Que Claude ait été au courant ou non, Messaline attendit qu'il fût à Ostie pour célébrer son mariage selon les règles les plus traditionnelles. La cérémonie fut suivie d'une nuit de noces en bonne et due forme[775]. Selon Tacite et Dion Cassius, ce fut lorsque Claude se trouva à Ostie qu'il fut mis au courant du forfait de son épouse par deux courtisanes qu'il fréquentait. Celles-ci agissaient sur les ordres de Narcisse, qui s'échinait à obtenir la chute de Messaline[776]. Claude se mit à redouter le coup d'État d'un C. Silius qui avait objectivement des chances de parvenir à ses fins. Il reprit alors le chemin de Rome le lendemain du mariage. Ce même jour, date d'ouverture des vendanges, Messaline célébrait une bacchanale où elle jouait Ariane face à son nouvel époux grimé en Dionysos. Lorsqu'elle apprit que son mari rentrait et qu'elle était menacée de son courroux, elle voulut aller au-devant de lui pour tenter de fléchir sa colère. Narcisse prit soin de ne pas laisser Claude seul avec elle. Messaline aurait demandé le soutien de la vestale Vibidia pour que Claude lui accordât une audience. Ne parvenant pas à approcher l'empereur, Messaline finit par se réfugier dans les jardins de Lucullus qu'elle avait acquis au prix de la mort de Decimus Valerius Asiaticus[777]. Avant qu'elle ne parvînt à se décider à se donner la mort pour sauver ce qui lui restait de dignité, Narcisse envoya des hommes la tuer sans que Claude en eût donné l'ordre. On annonça à ce dernier la mort de l'impératrice alors qu'il se trouvait à table. Par la suite, il fit punir tous ceux qui avaient eu connaissance des noces de Messaline sans distinction de classe[778].

Même en reconstituant le puzzle avec les différents témoignages antiques, le mariage de Messaline et de C. Silius reste truffé d'incohérences. Pour beaucoup d'historiens, ce remariage était en fait la célébration d'une bacchanale comme semblent l'attester plusieurs symboles dionysiaques lors des cérémonies. Toutefois, il est inconcevable que ce mariage, officiel ou non, ait été dénué d'ambitions politiques. Les jeunes époux pouvaient se présenter à Rome comme un couple divin à l'instar de Bacchus et Ariane, prêts à fonder une nouvelle dynastie dans laquelle le tout jeune Britannicus aurait pu retrouver sa place de prince.

La vraie question est relative à Claude. Savait-il ou non que Messaline se remariait ? Il est évident qu'elle ne cacha en rien la cérémonie et on ne peut

imaginer un Claude naïf au point de tout ignorer jusqu'au dernier moment. Si vraiment c'était le cas, il se trouvait être répudié par sa propre femme au même titre que Junia Silana, épouse de C. Silius dont celui-ci s'était séparé à la demande de Messaline. Narcisse, en dévoilant le pot aux roses, serait parvenu à donner l'impression que Messaline était le pivot du pouvoir politique et que c'était son mari officiel qui deviendrait empereur. Claude répudié devrait naturellement céder sa place à C. Silius s'il ne châtiait pas très vite le crime de l'impératrice.

Pour Dion Cassius, qui relate les faits bien plus tardivement, Messaline ne répudia pas Claude mais voulut se livrer à la polyandrie et à la bigamie en étant mariée deux fois en même temps[779]. Elle fut donc punie pour avoir pratiqué la polygamie, fait scandaleux s'il en est, qui dénaturait le but du mariage, la perpétuation de la famille et qui de toute façon proposait un rival politique à Claude.

Qu'elle ait répudié Claude ou qu'elle ait voulu être bigame, l'acte était grave et Messaline essaya de s'en expliquer devant son mari empereur. La chose qui apparaît comme la plus étonnante dans cette histoire est l'intervention de la vestale Vibidia. Une vestale ne pouvait en aucun cas cautionner les dérives sexuelles d'une femme, fût-elle l'impératrice. Si Messaline avait vraiment dérogé à la loi en pratiquant la bigamie, pourquoi Vibidia aurait-elle intercédé auprès de Claude en sa faveur ? Si vraiment elle était officiellement séparée de Claude, pourquoi Vibidia aurait-elle demandé à celui-ci une audience pour son épouse[780] ? L'intervention de la grande vestale demeure incompréhensible, à moins que les noces ne fussent réellement qu'un rite bachique auquel auraient participé un certain nombre de prêtres romains. Dans ce cas, Claude aurait été manipulé par Narcisse, qui aurait largement contribué à souiller la réputation de la jeune impératrice.

Adultère, bigame, conspiratrice et putain, Messaline cumule sans aucun doute tous les opprobres, même si la rumeur noircit à dessein ses turpitudes. Coupable d'avoir donné un rival à l'empereur, elle s'est condamnée elle-même, à l'instar de Tarpéia, à une mort infamante.

Agrippine la Jeune : la nouvelle Olympias

Ascendance de la plus haute noblesse, ambition dévorante, ne reculant devant aucun complot pour placer son fils au pouvoir, Agrippine était assurément de la même espèce qu'Olympias, la mère d'Alexandre le Grand.

Si le nom de l'Épirote est aujourd'hui associé à celui d'un des plus illustres conquérants de l'Histoire, le nom de la Romaine, lui, restera attaché à celui d'un tyran dans la suite des temps.

Agrippine la Jeune naît le 6 novembre 15 ou 16 apr. J.-C. à Cologne *(Ara Vbiorum)*. Elle est la fille d'Agrippine l'Ancienne et de Germanicus. Par sa mère, elle descend en droite ligne d'Auguste dont elle est l'arrière-petite-fille. Par son père, elle est l'arrière-petite-fille de Livie, d'Octavie et de Marc Antoine. Elle procède des hommes et des femmes les plus puissants de la fin de la République et du début de l'Empire. Tibère était son grand-oncle du côté de Germanicus avant de devenir son grand-père adoptif[781]. Agrippine concentre en elle le sang des Jules et celui des Claude. En tant que femme, elle n'avait pas accès au pouvoir, mais tout enfant né d'elle pouvait prétendre un jour à la pourpre. De fait, Tibère la maria, en 28 de notre ère, avec Cn. Domitius Ahenobarbus, petit-fils d'Octavie et de Marc Antoine par sa mère et de la famille Domitia, patricienne et consulaire[782], par son père. De ce mariage naquit le 15 décembre 37 Néron[783], qui, bien que né dans les hautes sphères du patriciat, n'était déjà plus sur le chemin balisé de la succession directe d'Auguste.

En 37, Caligula devint le troisième César de l'Empire. Avant que ne lui échoie la pourpre, il avait passé une partie de son adolescence, après la mort de son père, entouré de femmes. Il avait habité chez Livie, puis chez Antonia la Jeune avec ses sœurs. Tout au long de son principat, il rendit de nombreux hommages aux femmes qui l'entourèrent. En multipliant les honneurs dont bénéficiaient ses aïeules, sa mère et ses sœurs, il augmentait considérablement son propre prestige et sa légitimité[784]. C'est ainsi qu'Agrippine apparut pour la première fois, accompagnée de ses sœurs, sur des monnaies frappées à Rome[785]. Elle était alors reconnue comme une princesse du sang et un des personnages féminins les plus importants de la *Domus Augusta*. Après l'avènement de Caligula, Agrippine vivait manifestement au Palatin, où, comme ses deux sœurs, elle aurait été forcée de subir les dérèglements psychologiques de son frère avec qui elle aurait eu des rapports incestueux[786]. Elle aurait également été contrainte par lui à avoir des rapports sexuels avec des hommes que ce dernier lui aurait imposés. Parmi ces hommes, il y avait Æmilius Lepidus, époux de Drusilla et mignon de Caligula[787]. Que cela fût vrai ou non, Agrippine vécut son adolescence et les

premières années de sa vie d'adulte dans un climat dangereux où sa famille était simultanément un soutien indispensable et un ennemi hostile.

Intelligente, finement lettrée et avide de pouvoir, Agrippine décida vite de ne plus être un pion aux mains des empereurs. Même si les faits ne sont pas avérés de manière indiscutable, elle a probablement trempé dans un premier complot dirigé contre son frère. Le 27 octobre 39, la conjuration menée par Gaius Lenticulus Getulicus et Æmilius Lepidus fut démasquée et les coupables châtiés. Or, sur le banc des accusés, figuraient Agrippine et sa jeune sœur, Julia Livilla. Condamnées pour adultère, elles furent reléguées sur l'île de Ponza[788]. La punition clémente de Caligula envers ses sœurs témoigne du fait qu'il ne les voyait pas comme des ennemies. Lepidus était le successeur désigné de Caligula. Si Lepidus et Agrippine étaient notoirement amants, ils avaient intérêt à précipiter la mort d'un tyran versatile pour s'installer eux-mêmes au pouvoir, comme le laisse entendre Tacite[789]. Dans un tel contexte, ce qui aurait pu pousser Agrippine à participer à ce complot était la perspective d'un mariage avec Lepidus. Si Caligula ne fit que reléguer ses sœurs en dépit de leur trahison, c'est parce qu'il ne pouvait probablement pas se résoudre à faire tuer les derniers membres de sa famille. Néanmoins, il déchaîna sa colère et exorcisa ses craintes en punissant tous ceux qui, de près ou de loin, avaient pu participer au complot ou avaient eu de proches relations avec ses sœurs. Tigellin fut exilé pour avoir été lui aussi l'amant d'Agrippine[790]. Il allait rester dans l'entourage de la jeune femme et devenir plus tard préfet du prétoire de Néron.

Alors qu'elle n'avait pas encore vingt-cinq ans, Agrippine avait de grandes ambitions. Elle voulait gouverner. On la disait même jalouse d'égaler le prestige de son arrière-grand-mère Livie[791]. Mais l'ambition de la jeune femme était-elle uniquement imputable à son caractère ou à son ascendance noble ? Le tort causé à sa famille par Tibère et Caligula l'a-t-il poussée à prendre son destin en main en assumant les plus hautes charges politiques ? Les motivations d'Agrippine resteront, hélas, mystérieuses, bien qu'elles aient dû être consignées dans ses Mémoires perdus.

Lors de son avènement en 41, Claude, soucieux de réparer les injustices de Caligula, rappela ses nièces de leur relégation[792]. Alors que Julia Livilla excitait, peut-être malgré elle, la jalousie de Messaline, Agrippine, cherchant à reconstituer son patrimoine et son prestige, cherchait un nouveau mari. Après avoir jeté en vain son dévolu sur le futur empereur Galba[793], elle se

remaria avec le riche Crispus Passienus, divorcé de sa belle-sœur Lépida. Le consul protégea sans doute sa jeune épouse de la malveillance de Messaline. Le prestige d'Agrippine fut vite rétabli, à tel point que, selon Suétone, Messaline aurait envoyé ses sbires assassiner le petit Néron qu'elle voyait déjà comme un rival de Britannicus, mais son projet échoua[794]. Quelques années plus tard, Crispus Passienus mourait en laissant un héritage colossal à son beau-fils[795].

Le destin d'Agrippine, et par conséquent celui de Néron, prit un tournant décisif en 48. Claude et sa nièce étaient tous deux veufs. Soutenue par Pallas, son amant[796], Agrippine épousa son oncle le 1er janvier 49 par décision du Sénat. Épouse de l'empereur, elle accédait enfin à la condition qu'elle convoitait tant. Elle reçut bien vite d'immenses privilèges comme le surnom d'*Augusta*[797] et le droit de se déplacer en char *(carpentum)*, sans compter son effigie sur les monnaies impériales en guise de consécration[798]. Profitant des faiblesses de son époux, elle devint la maîtresse du Palatin, soignant l'éducation de Néron comme celle d'un futur empereur au détriment de celle de Britannicus[799]. Agrippine créa autour d'elle une cour d'esprits brillants qui devaient appuyer ses desseins. Parmi eux, Sénèque, qu'elle fit rappeler d'exil, devint le précepteur de son fils[800]. Dion Cassius et Tacite pensent qu'Agrippine eut également une aventure avec Sénèque[801]. Si cette aventure a bien existé, en dehors du fait que Sénèque ait pu avoir des raisons de vouloir se venger de Claude pour ne pas l'avoir rappelé lui-même d'exil, Agrippine se serait servie de ses charmes pour tenter de rallier toujours plus le philosophe à sa cause en l'enchaînant à elle par le désir. Agrippine était loin d'être une libidineuse esclave de ses sens. Jeune et belle, elle a dû comprendre très vite que la sensualité était un atout pour s'attirer les faveurs d'hommes puissants sur lesquels elle pouvait s'appuyer pour atteindre ses objectifs.

Reine au Palatin, Agrippine continuait son entreprise de disqualification de Britannicus. Pour rapprocher encore son unique fils de la première place à la succession, elle le fit adopter par Claude et lui fit épouser Octavie. Elle s'assura également la pérennité de son statut par l'élimination de ses ennemis, tels que Lollia Paulina[802], qui avait concouru contre elle pour épouser Claude, et son ex-belle-sœur, Domitia Lépida, qui lui vouait une haine sans nom et cherchait à avoir l'ascendant sur Néron[803].

Le temps passant, il semblerait que Claude ait commencé à s'apercevoir que Néron avait manifestement supplanté Britannicus dans l'ordre de la succession. L'empereur aurait montré des signes de repentance qui n'auraient pas échappé à Agrippine. Ce serait là le mobile qui l'aurait poussée à abréger la vie de son oncle-époux[804]. Elle aurait commandé un poison que, seule ou avec l'aide d'un complice, elle aurait fait absorber à Claude dans un plat de champignons dont il était friand. L'impératrice fit bientôt porter l'empereur mourant dans une chambre à l'écart, gardant auprès d'elle Octavie et Britannicus et n'annonçant le décès de Claude qu'une fois que Burrus et Sénèque eurent organisé l'avènement de Néron par l'acclamation des soldats puis du Sénat[805].

Le 13 octobre 54, Agrippine avait les mains rouges du sang d'une bonne partie de la douzaine de victimes qu'on lui impute. Elle était cependant la femme la plus puissante de son temps, la régente d'un adolescent manipulable qui était prêt à laisser les rênes du pouvoir à « la meilleure des mères[806] ». Et Agrippine prit sa tâche à cœur. Des monnaies furent frappées, probablement à son initiative, la présentant comme la régente de son fils[807]. Elle s'entoura d'hommes de confiance dont faisait partie Pallas et elle demanda à Néron de faire réunir le Sénat au Palatin pour en écouter discrètement les séances derrière un rideau[808]. Force est de constater qu'elle régnait et cela déplaisait à Sénèque et Burrus, qui voyaient l'Empire comme un jouet entre les mains d'une femme. Ces derniers ne trouvèrent rien de mieux pour lutter contre une femme qu'une autre femme. Aussi favorisèrent-ils l'amour de Néron pour la douce affranchie Acté, espérant ainsi diminuer l'ascendant d'Agrippine sur son fils[809].

Enfin stimulé par l'amour sincère d'une femme, Néron, aidé de Sénèque et de Burrus, éloigna sa mère du pouvoir. Le règne de la régente dura moins de six mois. Ses ennemis en profitèrent alors pour continuer à la fragiliser. Néron ôta sa charge à Pallas[810], Britannicus mourut. Agrippine ne pouvait plus se servir de lui pour faire chanter Néron s'il était indocile. Elle fut officieusement reléguée dans l'ancienne maison d'Antonia[811]. Peu après, elle fut accusée par Junia Silana et Domitia Lépida de comploter contre son propre fils[812]. Elle dut déployer des trésors d'arguments pour prouver que ses ennemis menaient une cabale contre elle. Elle fut disculpée et obtint leurs têtes, retrouvant un peu d'emprise sur son fils.

Pour regagner les faveurs de Néron, Agrippine dut tenter de lui donner un peu de l'amour maternel dont il avait tant manqué[813]. Cela alimenta les rumeurs d'inceste dont nous avons déjà vu qu'elles étaient infondées. Outre les efforts incessants de Sénèque et de Burrus pour l'éloigner des affaires politiques, l'impératrice dut faire face à une autre ennemie. La belle Poppée gagnait chaque jour un peu plus le cœur de Néron, qui, grâce à elle, coupait enfin le cordon maternel qui commençait à le faire suffoquer. C'est à n'en pas douter avec le soutien de Poppée, et sans doute contre l'avis de Sénèque et de Burrus, que Néron orchestra le meurtre de sa mère. Le bateau saboté ayant manqué sa funeste mission, on envoya Anicetus percer le sein de l'impératrice mère. Dans un suprême élan de courage et de dignité, elle demanda à son sicaire de frapper le ventre qui avait porté l'enfant ingrat[814]. Une prophétie, sans doute inventée *a posteriori*, raconte qu'Agrippine savait depuis l'âge le plus tendre de Néron qu'elle mourrait de ses mains après l'avoir mené jusqu'à la pourpre[815].

Si Agrippine était loin d'être appréciée à la Cour, le matricide fut très mal perçu dans l'opinion publique. Rien ne justifiait un tel crime et le peuple manifesta son mécontentement. Néron s'en sortit grâce à l'éloquence de Sénèque, qui peignit la légende noire d'Agrippine[816]. Enfin, le jour de la naissance de la fille aînée de Germanicus fut placé au nombre des jours néfastes[817].

Agrippine est morte pour avoir été trop ambitieuse. Sa vie et celle de Livie sont troublantes par leurs nombreuses ressemblances. Toutefois, Livie s'est toujours souvenue qu'elle était une femme. Elle ne franchit jamais la limite que son sexe lui imposait, du moins en donnait-elle l'apparence. Elle misa également sur l'image d'une femme chaste et dévouée qui la fit tenir longtemps en odeur de sainteté. Agrippine, en femme trop moderne pour son époque, a voulu régner comme un homme. Elle a utilisé le mariage pour se créer des alliances, acquérir du prestige et du patrimoine. Le choix de ses amants n'était pas guidé par des caprices amoureux mais par le profit qu'elle pouvait en tirer. Il n'en demeure pas moins que, pour être quelques mois la femme la plus puissante de l'Empire, elle commit des adultères, des meurtres, des complots. Sans avoir été plus portée sur le crime qu'un autre membre de sa famille, elle fut stigmatisée pour être entrée, en dépit de sa condition de femme, dans la sphère publique. Elle était donc une mauvaise femme, à l'instar de Tullia. Toutefois, il n'est rien à dire contre le « gouvernement

d'Agrippine », qui fut bon. Elle était la digne héritière de sa famille, à la fois noble et abominable. Elle possédait un fort sentiment dynastique et sans doute devait-elle être mue par la frustration engendrée par sa condition de femme. Entre un contexte culturel où les femmes étaient les jouets des empereurs et une famille décimée par ses luttes intestines, l'ambition d'Agrippine, si elle lui a coûté la vie, l'a peut-être également sauvée à d'autres moments de son existence.

Poppée : la Belle de jour

Poppée Sabine n'était pas une femme de la même trempe qu'Agrippine. Elle était également ambitieuse, mais elle ne voulait pas le pouvoir pour gouverner mais tout simplement pour être la première dame.

Poppée, à la beauté sans égale, appartenait à la noblesse. Son père, Titus Ollius, avait suivi Séjan dans sa chute pour en avoir été trop proche. Sa mère avait été acculée au suicide par Messaline[818]. Sa famille était néanmoins très riche. Poppée passe pour avoir été la propriétaire de la villa d'Oplontis, en Campanie. Elle offrit des pierres précieuses à la Vénus de Pompéi[819]. Elle fut mariée en premières noces au chevalier Rufus Crispinus dont elle eut un fils. En 57, elle fit la connaissance d'Othon, qui la séduisit. Ce dernier étant proche du jeune empereur – peut-être était-ce là ce qu'il y avait de plus séduisant chez Othon –, elle rencontra bientôt Néron. Tacite dresse un étonnant portrait de Poppée. La jeune aristocrate était belle, riche, spirituelle, d'apparence modeste, ne sortant qu'à demi voilée, mais ses mœurs étaient dissolues et elle collectionnait les amants en fonction de son intérêt[820].

Néron s'éprit très vite de cette femme et l'arracha à son mari pour lui faire épouser Othon. Ce dernier était complice et, profitant lui-même des faveurs de sa nouvelle femme, il la cédait complaisamment à son ami empereur[821]. Ce ménage à trois présentait l'immense intérêt pour Poppée de continuer à vivre selon les manières d'une matrone alors qu'il n'en était rien. Mariée selon les règles, elle prostituait son corps en échange de son ascension sociale. Cependant, lorsque Othon devint trop gênant parce qu'il se montrait jaloux, Néron l'envoya gouverner la Lusitanie[822].

L'innocente Acté fut délaissée au profit de l'intransigeante Poppée. Évidemment, cette dernière ne pouvait que détester Agrippine, qui, tant bien que mal, exerçait toujours son emprise sur son fils. Par ailleurs, comme le

remarque Tacite, Poppée ne pouvait pas devenir l'épouse de Néron tant que celui-ci était marié avec Octavie. Or Agrippine ne tolérerait jamais la dissolution de ce mariage qui contribuait à légitimer Néron[823]. Aussi Poppée est-elle considérée comme le détonateur qui donna le courage à l'empereur de passer à l'acte et de fomenter enfin le meurtre de sa mère[824].

Une fois Agrippine morte, Néron se défit de son épouse en l'accusant de stérilité et d'adultère[825]. Les quelques partisans d'Octavie eurent beau protester, Poppée, déjà reine dans le lit de Néron, était maintenant reine au Palatin[826]. Débarrassé de sa mère, Néron ne laissa plus de place aux femmes dans sa politique. Poppée brillait à la Cour par sa beauté et son esprit, se souciant fort peu des affaires de l'Empire. Elle ne s'ingéra qu'une fois dans la politique extérieure en intercédant en faveur des Juifs auprès de Néron. Pour ce geste, elle gagna les bonnes grâces de Flavius Josèphe[827]. Cependant, elle préférait cultiver sa beauté. Elle aurait créé un onguent pour conserver la fraîcheur de son teint auquel elle aurait donné son nom[828]. On racontait qu'elle prenait des bains de lait d'ânesse pour garder la blancheur et la souplesse de sa peau[829].

Néron couvrait sa belle épouse d'honneurs. Elle reçut le titre d'*Augusta* en mettant au monde leur premier enfant, Claudia Augusta[830], et Néron invita les matrones à lui dédier un temple où elle était assimilée à Vénus[831]. Mais leur bonheur ne dura pas. La fille de Néron mourut alors qu'elle n'avait que quatre mois. On raconte également que, dans un accès de colère alors qu'elle était enceinte pour la seconde fois, Néron frappa Poppée si fort qu'elle en perdit la vie. Si cela est vrai, Néron dut se reprocher la mort de cette femme qu'il avait réellement aimée. Il lui offrit des funérailles grandioses et la fit momifier afin que sa beauté ne fût pas dévorée par les flammes du bûcher[832].

Les femmes qui suivirent Poppée dans le lit de Néron ne furent que des figurantes. Il fit tuer Antonia, la première fille de Claude, qui avait refusé de l'épouser. Statilia Messalina consentit à s'unir à Néron mais s'enfuit bien vite quand la fin du tyran devint imminente[833]. Acté revint alors veiller sur le cadavre de son ancien amant et lui assurer une sépulture décente[834].

Comme beaucoup de femmes nobles, Poppée voulut prendre en main son destin et, comme Agrippine, elle se servit de ses charmes pour faire de ses amants des marchepieds vers le pouvoir. Hélas, sa quête sensuelle et imprudente de prestige l'envoya bien vite au royaume des mânes. Cependant,

une chose pouvait la consoler parmi les ombres : Néron avait fait d'elle une déesse[835].

Le mariage est le fondement de la société romaine. Auguste, en sa qualité de restaurateur des bonnes mœurs, a mis en place une politique nataliste favorisant les mariages. Idéalement, les femmes devaient se marier et avoir au moins trois enfants. L'adhésion à ce modèle était récompensée par une émancipation juridique. Les classes sociales aisées pratiquaient une politique matrimoniale très stratégique élevée au rang d'art dans la maison d'Auguste. L'empereur privé de fils n'eut de cesse de commander des unions et des divorces selon ses besoins politiques. Néanmoins, les femmes de la *Domus Augusta*, éduquées et riches, établirent bien vite les règles de leur propre jeu matrimonial pour devenir impératrices ou mener leurs fils à la place enviée de successeur. Elles déjouaient ainsi l'autorité du *pater familias*. Ce jeu dangereux, qui relève d'une véritable émancipation tant psychologique que pécuniaire, se solda par de nombreuses relégations, définitives ou non. Chaque alliance, chaque adultère pouvaient bouleverser l'ordre des successions. Rares sont celles qui surent prendre part aux affaires publiques et dynastiques sans se brûler les ailes.

CHAPITRE VIII

LES PROSTITUÉES

LA PROSTITUTION, UN SERVICE PUBLIC

L'homme libre vivait sa sexualité au travers de l'acte phallique de la pénétration, fût-elle orale, vaginale ou anale. La majorité des graffitis érotiques pompéiens faisaient allusion à la virilité masculine et à son accomplissement à travers une activité sexuelle soutenue. Ainsi, Caius Valerius Venustus, soldat dans la première cohorte prétorienne sous un empereur indéterminé, exaltait doublement sa virilité par l'indication de son prestigieux statut et par le titre qu'il se décernait lui-même, *fututor maximum* (le très grand baiseur)[836].

Dans le lupanar de Pompéi, la glorification du mâle sexuellement actif occupait toute la place sur les murs des petites cellules. Ces inscriptions étaient majoritairement tracées au graphium, stylet de métal aiguisé pour écrire sur les tablettes de cire que tout le monde pouvait posséder. Les plus répandus étaient les graffitis de passage, nominatifs ou non, tels que *Hic, ego multas puellas futui* (Ici, j'ai baisé beaucoup de filles)[837]. D'autres graffitis glorifiaient le client en tant que bon amant : *Felix bene futuis* (Félix, tu baises bien)[838]. À Rome, l'urbanisation incessante a fait disparaître d'innombrables graffitis, mais la littérature évoque souvent la prostitution. Pour le poète Lucrèce, la sexualité au lupanar était un moyen d'éviter les souffrances causées par l'amour sans se priver de sexe[839]. Cependant, des hommes s'éprenaient aussi de courtisanes et maudissaient leurs rivaux.

La prostitution était acceptée comme un phénomène ayant sa place dans la société, mais il ne s'agissait pas pour autant d'une invitation au libertinage.

Au travers d'une anecdote bien connue racontée par Horace, le célèbre Caton permet aujourd'hui de comprendre l'intérêt de la prostitution dans le monde romain : « Comme un homme de bonne famille sortait du lupanar : "Bravo, courage ! lui cria la divine sagesse de Caton ; oui, lorsqu'un désir furieux veut gonfler leurs veines, c'est là que les jeunes gens doivent descendre, plutôt que de pilonner les femmes d'autrui[840]." » L'adultère et le stupre étant des crimes, les hommes pouvaient se tourner en toute légalité vers les prostituées avec lesquelles aucune infraction aux mœurs ne pouvait être commise. Par ailleurs, c'était bien ainsi que le *Digeste* définissait les prostituées[841]. La prostitution était perçue comme l'achat ou la vente d'un plaisir avec une prostituée par opposition à l'épouse dont la fonction était procréatrice. Les prostituées se distinguaient physiquement des matrones par le port de la toge ou de robes aux formes exotiques et diaphanes.

Ces amours vénales, si elles n'étaient pas sanctionnées par la loi, l'étaient par la morale dès lors qu'elles tombaient dans l'excès. Rien n'était plus prétexte à raillerie qu'un homme éperdu d'amour pour une belle de nuit[842]. Le poète Perse invitait ses lecteurs à quitter leurs amantes vénales avant de perdre toute dignité en dilapidant, pour leurs jolis yeux humides, tout le patrimoine familial, ou en passant la nuit à geindre devant une porte close[843]. Pour garder son intégrité, l'homme ne devait pas devenir l'esclave de ses sentiments amoureux. La femme aimée pouvait alors dominer l'homme psychologiquement affaibli par son désir et cela était un motif de honte.

En reconnaissant les bienfaits de la prostitution pour la sauvegarde des bonnes mœurs, le gouvernement se mit également à réclamer sa part d'intérêt dans ce commerce florissant. Caligula mit en place un impôt qui devait toucher le monde de la prostitution[844]. Cette taxe aurait été une véritable manne financière et aurait dissuadé les femmes de pratiquer la prostitution occasionnelle. Elle rendait cette profession profitable, légitime, tout en la mettant sous contrôle, car, en dehors de Rome, l'impôt était récolté par l'armée qui devait surveiller la régularité des paiements. Si le dissolu Caligula faisait verser l'impôt de la prostitution au Trésor impérial, le doux et mesuré Alexandre Sévère l'affecta, quant à lui, aux dépenses publiques pour entretenir les édifices de spectacles[845]. L'argent de la luxure était ainsi utilisé pour la bonne cause, mais l'impôt ne fut pas aboli. D'ailleurs, le *Digeste* reconnut aux prostituées le droit de toucher le salaire de leur travail[846].

En général, on imagine que le lieu privilégié de la prostitution était le bordel. Dès que l'on pense à un lupanar, l'imagination, avec l'aide de Pétrone, s'empresse de mettre en scène « un groupe de chalands furtifs lorgnant un étalage de putains nues sous une rangée d'écriteaux[847] ». En effet, la littérature antique faisait du lupanar un « bouge[848] », un endroit « empesté[849] », composé de cellules étroites et crasseuses[850]. L'archéologie corrobore cette vision. Le lupanar de Pompéi (VII, 12, 18-20), composé lui-même de cellules étroites et aveugles agencées autour d'un atrium qui tient plus du couloir, contribue à donner du bordel romain une image plutôt négative. Cependant, ce lupanar est le seul à avoir été identifié avec certitude dans le monde romain comme un lieu uniquement consacré à la prostitution[851]. Ce type d'établissement sans faste, dont les lits étaient maçonnés, était décoré de peintures érotiques qui devaient sans doute stimuler les clients en créant une ambiance propice aux jeux de Vénus. Ces derniers pouvaient y trouver des filles, et peut-être même des garçons, pour des prix plus qu'abordables. Les filles aux noms exotiques étaient probablement, pour une majorité d'entre elles, de condition servile. Ces établissements bas de gamme étaient fréquentés par les couches sociales les plus humbles.

Rome possédait son quartier des plaisirs à bas prix autour de la Subure. On y trouvait des filles faméliques qui attendaient, assises devant leurs cellules[852], d'être sollicitées pour quelques piécettes. Ces quartiers chauds faisaient l'objet de descentes de groupes de jeunes gens bien nés qui venaient s'y encanailler à l'instar de Néron[853]. Selon Suétone, Caligula aurait fait installer, dans le palais impérial même, un lupanar également composé de petites cellules meublées selon la majesté du lieu et où se prostituaient des matrones et des jeunes gens. Des hérauts invitaient les gens du peuple à se rendre dans ce luxueux lupanar afin que Caligula pût prélever l'impôt de la prostitution directement chez lui[854]. Anecdote aussi croustillante que peu vraisemblable puisqu'elle visait à ruiner la réputation déjà bien fragile du jeune empereur.

Néanmoins, les lupanars étaient loin d'être les uniques lieux où l'on pouvait trouver des filles vénales. Cette activité lucrative ne se limitait pas aux petites cellules sombres du bordel. Il semblerait qu'environ les trois quarts des prostituées pompéiennes travaillaient en dehors de la maison close du Vicolo del lupanare[855]. Il existait, parallèlement aux maisons closes, des

cellae meretriciae, petites cellules comprenant souvent un lit maçonné, attenantes à des maisons ou à des tavernes, dont la seule issue donnait directement sur la rue. On en recense neuf dans la petite ville campanienne. En plus de ces lieux exclusivement réservés à la prostitution, tous les auberges et les débits de boissons comprenaient du personnel féminin qui, en plus du service et de divertissements tels que la danse ou la musique, vendait son corps. Une inscription aussi explicite que *futui coponam* (j'ai baisé la cabaretière)[856] dans une gargote de Pompéi permet d'affirmer l'existence de ce phénomène. Pour Catulle, la taverne est un lieu lubrique[857] et un poème attribué à Virgile vante les danses lascives d'une fille d'auberge nommée Syrisque[858]. Néanmoins, si l'on en croit les mésaventures d'Horace, ces prostituées occasionnelles étaient moins dociles que les filles du lupanar. Lors d'un voyage vers Brindes, le poète attendit en vain la venue d'une jeune fille dans son lit d'hôtel[859].

Il semblerait que les thermes, en plus des bains et des soins variés qu'ils proposaient à leur clientèle, aient parfois eu une branche de leur activité dédiée à la prostitution. Plusieurs graffitis des thermes marins d'Herculanum, émanant probablement de clients, font mention d'un paiement contre de la nourriture et des prestations sexuelles[860]. La question de la prostitution dans les thermes suburbains de Pompéi a souvent été posée eu égard aux peintures très suggestives découvertes dans le vestiaire. Il est plus que probable que le personnel servile de ces thermes offrait ces services aux clients et ce, certainement dans les étages supérieurs de l'édifice[861].

Néanmoins, les prostituées n'avaient pas toujours la chance de s'allonger sur un lit maçonné ou sur un grabat, nombreuses devaient être celles qui travaillaient au détour de ruelles sombres, entre les colonnes des édifices de spectacles, aux portes des villes ou entre les tombeaux qui jouxtaient les voies. Ces femmes, parmi les plus miséreuses de leur profession, portaient les noms évocateurs de *ambulatrices*, *circulatrices* (celles qui déambulent), *fornices* (celles qui travaillent sous les ponts), *noctilucae* (les lucioles) ou *busturiae* (celles qui opèrent entre les tombeaux)[862]. Ces dernières semblent particulièrement être la lie des belles de nuit[863].

Certains hommes avaient néanmoins les moyens financiers d'échapper aux étreintes des filles à bas prix par la fréquentation de courtisanes que l'on visitait chez elles ou que l'on introduisait chez soi. Le souteneur pouvait également vendre sa marchandise de chair au domicile même de l'acheteur

comme chez le riche Nomentanus[864]. L'abondance des formes et des lieux de prostitution témoigne qu'il s'agissait d'un commerce particulièrement lucratif en dépit du fait que ses retombées économiques étaient très inégalement réparties. À part leur infamie partagée, tout opposait la louve à deux as et l'élégante courtisane payée à prix d'or.

LA PASSE À DEUX AS OU LA PROSTITUÉE INDIGENTE

En Grèce, la prostitution a été organisée juridiquement par le législateur Solon entre le VII^e^ et le VI^e^ siècle av. J.-C. Les prostituées étaient hiérarchisées en catégories, de la plus basse à la plus élevée. Les plus miséreuses, les dictériades, étaient de condition servile. Choisies en fonction de leur beauté, elles commençaient à travailler très jeunes, dans des établissements publics ou privés, pour des prix dérisoires et dans des conditions difficiles tant en termes d'hygiène qu'en nombre de passes quotidiennes[865].

Le marché du sexe dans l'Italie antique devait fortement ressembler à celui de la Grèce, même si les professionnelles n'étaient pas hiérarchisées de manière aussi stricte. Il existait vraisemblablement une offre à très bon marché accessible aux bourses les plus minces. Les femmes aux prix les plus compétitifs appartenaient aux classes sociales les plus basses. Elles étaient généralement esclaves, affranchies, pérégrines (libres sans droits juridiques) ou plus rarement ingénues[866] (libres). Une partie d'entre elles, et probablement la majorité de celles qui étaient esclaves, étaient acquises par des souteneurs sur les circuits classiques du commerce servile. Il pouvait s'agir de fillettes abandonnées et recueillies par des marchands d'esclaves, de filles achetées à des pirates ou venant de contrées plus ou moins lointaines sous domination romaine et servant de réservoir servile, après une guerre par exemple. Ces prostituées, probablement assez jeunes, devaient exercer dans des lupanars. Celles qu'on nommait péjorativement *scorta* (prostituées, putains)[867] représentaient la lie de leur métier. Méprisées, travaillant nues toute la journée, accumulant les passes derrière un rideau et vivant misérablement, la presque totalité du revenu de leur travail était récoltée par leur souteneur. Ces femmes étaient corvéables à merci. Elles ne pouvaient rien espérer de plus que de se mettre un jour à leur compte après avoir été

affranchies pour pouvoir choisir leurs clients. Leur réalité était si sordide que ces prostituées indigentes n'avaient même pas leur place dans les œuvres théâtrales[868]. Il est vrai qu'elles travaillaient pour presque rien. Par exemple, Ianuaria et Bérénice, du lupanar de Pompéi, se faisaient payer deux as la passe[869]. Il s'agissait d'une somme insuffisante pour s'offrir une ration de nourriture quotidienne dans la petite ville campanienne et juste assez pour une demi-livre d'huile[870]. Ces femmes étaient à la portée d'un modeste fantassin de l'armée romaine qui gagnait en moyenne 9,86 as par jour. Toutefois, dans le même lupanar, certaines filles se vendaient un peu plus cher. Victoria, peut-être parce qu'elle était plus belle, plus jeune ou plus experte que Ianuaria ou Bérénice, se faisait rétribuer cinq as la passe[871].

On trouvait également ces prostituées indigentes dans les tavernes. À l'entrée d'un débit de boissons pompéien, une inscription publicitaire invitait le chaland à rencontrer Félicla pour deux as. La mention indiquait que la fille était *uerna* (native de la région) pour les amateurs de produits locaux[872]. Cependant, ceux qui préféraient l'exotisme n'étaient pas en reste. Dans la maison des Vettii, un graffiti du vestibule, peut-être destiné à la clientèle du maître de la maison, indique qu'Eutychis était une Grecque aux belles manières qui s'offrait pour deux as[873]. Ce graffiti relève soit d'une insulte dirigée contre une femme de la maison, soit d'une activité de prostitution domestique réservée aux familiers au bénéfice du maître.

Dans la capitale, les prostituées à bas prix travaillaient manifestement dans les lupanars de la Subure ou du Submemmium. Ces établissements n'ouvraient pas avant la neuvième heure pour ne pas détourner les jeunes gens de leurs activités civiques. Il n'existe que peu d'informations sur les tarifs à Rome, mais certaines prostituées travaillaient bien pour deux as, comme tend à le prouver une épigramme de Martial. Cette même épigramme laisse entendre que ces filles à bas prix avaient une clientèle très populaire[874]. Elles étaient manifestement aussi peu chères que soumises et consommées comme une vulgaire marchandise[875].

Les prostituées des rues, tout aussi indigentes, travaillaient également pour des tarifs très bas. Le fait qu'elles fussent dans la rue permet d'imaginer qu'elles ne dépendaient pas nécessairement d'un souteneur et qu'une situation économique plus que précaire en corrélation avec leur statut social inférieur les avait poussées à se vendre dans la rue. Certaines de ces prostituées mercenaires graffitaient leur publicité avec leurs tarifs sur les

murs de la ville. À Pompéi, Lahis offrait ainsi une caresse buccale rapide entre les colonnes du portique de la basilique pour deux as et Libianis, elle, offrait la même prestation dans l'allée des squelettes pour trois as[876]. Les filles qui se vendaient dans les rues et dans les lupanars pour des sommes dérisoires n'étaient pas rares. Elles travaillaient et vivaient dans des conditions précaires. Souvent, sous des pseudonymes exotiques, elles s'offraient aux esclaves en goguette, aux hommes de passage dans leur cité ou à la *plebicula* (le petit peuple), dans la promiscuité des bordels ou cachées derrière une colonne[877].

UNE « CLASSE MOYENNE » DE PROSTITUÉES

Le terme de « classe moyenne » est tout à fait anachronique lorsque l'on se penche sur l'Antiquité. À travers cette terminologie contemporaine, nous essayerons de traduire une réalité, l'existence d'une catégorie de prostituées dont les tarifs n'étaient ni spécialement bon marché ni particulièrement exorbitants. Ces femmes pouvaient être payées en numéraire ou en cadeaux plus ou moins précieux. D'un point de vue social, elles venaient d'horizons très différents. Elles pouvaient être le fleuron de leur lupanar, travailler dans des établissements qui n'étaient pas fréquentés par les couches sociales les plus basses, ou encore pratiquer la prostitution de manière mercenaire et plus ou moins occasionnelle. Elles pouvaient être esclaves, affranchies, libres et même mariées. Dans ce dernier cas, lorsque le mari connaissait les aventures de sa femme, il était considéré comme un souteneur qui prenait alors le nom évocateur de *leno-maritus* (mari-maquereau). Les adultères-prostituées recevaient des cadeaux et enrichissaient le ménage en monnayant leurs faveurs. En jouant sur la crainte de l'adultère, les épouses-prostituées pouvaient encourager leurs amants à être très prodigues avant de céder à leurs avances[878]. Il s'agissait d'un véritable jeu de dupes où adultère et prostitution se mêlaient avec une grande hypocrisie[879]. S'il n'y avait pas de mari, une nourrice ou une mère pouvait se faire la complice d'une belle pour dépouiller plus vite un innocent amoureux en prétextant mille raisons pour recevoir des cadeaux[880].

Si la femme assumait pleinement sa condition de prostituée, elle devait pouvoir justifier ses tarifs par différentes compétences. La première consistait à savoir se préparer et se mettre en valeur par les soins du corps, la coiffure,

le maquillage, la parure[881]. Les prostituées étaient en effet réputées pour les tissus translucides qu'elles utilisaient pour se vêtir tel le diaphane tissu de Cos[882]. Avoir une expérience de l'amour n'était pas négligeable. Elle devait être acquise très tôt, car beaucoup de prostituées devaient être au faîte de leur carrière à seize ans[883]. Maîtriser les arts pouvait également servir à justifier un prix un peu élevé. Les aultréides grecques, qui pratiquaient la danse, le chant et la musique en plus de la vente de leur corps, pouvaient se monnayer jusqu'à deux drachmes la soirée[884]. Comme leurs ancêtres grecques, beaucoup de prostituées romaines d'un rang supérieur à celles des lupanars pratiquaient des arts. Chanter et danser, notamment, étaient l'apanage des prostituées[885]. Les danseuses de Gadès aux déhanchements lascifs étaient particulièrement prisées[886]. Savoir jouer d'un instrument était également apprécié[887]. Une priapée évoque une prostituée dédiant ses instruments de musique au dieu ithyphallique dans l'espoir que le public lui reste favorable[888]. Si les riches courtisanes pouvaient exceller dans ces domaines, les prostituées de « classe moyenne » s'y adonnaient également comme certaines serveuses dans les tavernes[889].

Pour ces femmes qui assumaient leur métier, tout pouvait être monnayé si l'on en croit Martial, y compris un baiser, ce qu'il déplore[890]. Les tarifs proposés étaient extrêmement variables. À Pompéi, à partir d'un sesterce, le client pouvait espérer avoir une prestation plus raffinée que celles proposées par les femmes à moins de quatre as. Dans la région I de la cité vésuvienne, le passant pouvait s'offrir les services de Maria pour quatre as[891]. Près de la porte marine, Attice se vendait pour seize as, c'est-à-dire un denier. Cette dernière faisait peut-être ses passes à l'étage supérieur des thermes suburbains[892]. Quoi qu'il en fût, pour une pièce d'argent, la prostituée devait avoir certains atouts. Au sein même du lupanar, on pouvait obtenir un moment avec Drauca pour un denier[893]. Il est assez étonnant de constater que dans la même maison cohabitaient des femmes à deux as et des femmes à seize as. Toutefois, celui qui était prêt à donner vingt-trois as, soit à peine moins de deux deniers, pouvait espérer passer un moment agréable auprès de Fortunata dans une taverne de la région I[894]. La somme commence à devenir importante et c'est l'une des plus hautes relevées à Pompéi. Même s'il paraît assez évident de trouver des tarifs plus bas dans une ville provinciale que dans la capitale, ce qui apparaît comme un tarif élevé à Pompéi serait de

l'ordre du premier prix à Rome, selon les dires de Martial. Pour une couple de deniers, il prétendait trouver une fille vêtue simplement et besogneuse, ne dédaignant pas à servir et le maître et son esclave[895]. Ce parallèle tend à prouver que, selon les zones géographiques, un budget allant de un sesterce à deux deniers permettait de s'offrir une fille plus ou moins milieu de gamme.

Cependant, le faste des maisons pompéiennes invite à croire qu'un certain nombre de leurs habitants avaient les moyens de s'offrir des filles à des tarifs moins dérisoires. Aussi une prostitution de meilleure qualité devait-elle nécessairement exister à côté du marché du sexe à bas prix. Le nom d'une des filles passablement onéreuses de Pompéi est peut-être parvenu jusqu'à nous. À l'angle d'une taverne (V, 1, 13) se prostituaient trois personnes. Félicla et Ménandre valaient deux as[896]. Mais la troisième inscription attire l'attention de l'épigraphiste. Elle traite d'une femme nommée Successa, celle-ci était *uerna*, c'est-à-dire née à Pompéi, et dotée de belles manières. Sous son nom, les dessins d'une couronne et d'une palme encadrent les lettres A P[897]. S'agit-il d'un tarif ? Le A est l'abréviation bien connue du mot as. Dans la numération alphabétique grecque, P signifie 100. Faut-il comprendre que les faveurs de Successa, dont le nom était encadré par la couronne et la palme, symbole de victoire et certainement gage de qualité, se monnayaient cent as, soit vingt-cinq sesterces ou un peu plus de six deniers ? Le prix de Successa peut paraître élevé à côté de celui de ses consœurs du lupanar, certes, mais ce tarif est encore loin des sommes que pouvaient exiger les courtisanes les mieux cotées. Pour cent as, Successa était chère mais pas inaccessible. Si l'on considère traditionnellement que les tarifs de la prostitution pompéienne s'échelonnent entre un et vingt-trois as, on fait fi des tarifs de la prostitution haut de gamme qui ne racolait pas chez les hommes modestes. Les courtisanes qui visaient des clients fortunés n'auraient eu aucun intérêt à laisser leur nom et leur tarif sur le mur d'un boui-boui fréquenté par le petit peuple ou les paysans. Il ne faut donc guère s'étonner de ne voir que les reliques d'une prostitution à bon marché sur les murs de Pompéi, car le prix des services ou artefacts de luxe ne s'affichait jamais ostensiblement dans l'espace public.

LES COURTISANES, HÉRITIÈRES DES HÉTAÏRES

Il est impossible de nier que deux raisons majeures pouvaient pousser les femmes à vendre leur corps : le maître qui obligait une femme de condition

inférieure à se prostituer ou bien le besoin d'argent ou la survie. Néanmoins, de tout temps, à côté du monde sordide de la prostitution de survie, il a toujours existé un monde de la prostitution fastueux, du moins en apparence. Au XIX^e^ siècle, la belle, jeune et spirituelle Marie Duplessis, qui inspira le personnage de la Dame aux Camélias, faisait chavirer les cœurs du Tout-Paris et vécut dans le luxe jusqu'à ce que la phtisie l'ait consumée. L'Antiquité a dû avoir ses Marie Duplessis. Les conditions dans lesquelles sont mortes Cythéris[898] et Pyrallis[899] demeurent inconnues. Leurs idylles au sommet de l'État avec Marc Antoine et Caligula leur permirent, un temps au moins, de profiter d'un certain luxe. Ces courtisanes, qui offraient leurs nuits à prix d'or, étaient les héritières des hétaïres grecques. Ces dernières étaient des demi-mondaines aux services particulièrement onéreux qui choisissaient leurs amants parmi les hommes les plus riches et les plus puissants. Outre leurs talents sexuels, elles devaient être belles, intelligentes et raffinées. Ce sont ces courtisanes issues des hétaïres que le théâtre romain met le plus souvent en scène. Elles étaient en quelque sorte le symbole d'un art de vivre à la grecque et égayaient les festins par leurs discussions, leurs danses, leurs chants ou leurs minauderies. Pour vivre, les courtisanes devaient savoir tirer avantageusement profit de leurs amants, n'hésitant pas à les rendre jaloux en leur fermant leur porte de temps en temps ou en favorisant un rival. Elles acquirent ainsi une réputation de rapaces. Espèces sonnantes et trébuchantes ou cadeaux précieux, rien n'était assez beau pour s'offrir leur disponibilité. Martial s'interroge sur ce qu'il pouvait offrir à Phyllis pour une belle nuit d'amour : « La jolie Phyllis s'était donnée à moi pendant toute la nuit avec une générosité parfaite à tous égards. Je songeais, le matin venu, au cadeau que je pouvais lui faire : serait-ce une livre de parfum de Cosmus ou de Niceros, un bon point de laine de Bétique ou dix blondins de la frappe de César ? Mais elle m'entoura le cou de ses bras et, dans un baiser aussi long que les épousailles des colombes, Phyllis se mit à me demander une jarre de vin[900]. » Dans ce cas, Phyllis fit un geste commercial appréciable. Martial était pourtant près à lui offrir dix pièces d'or, soit le salaire annuel d'un cavalier d'aile des troupes auxiliaires mais cinq fois moins qu'un mois de salaire pour un centurion primipile. Les tarifs de Galla étaient loin d'être aussi accessibles pour Martial, tout du moins lorsque celle-ci était au sommet de sa célébrité : « Vingt mille sesterces, voilà ce que me demanda jadis Galla, et, je le reconnais, elle ne mettait pas ses faveurs à trop haut prix. Une année

vint à s'écouler. "Tu me donneras dix mille sesterces", me dit-elle. Elle me parut alors plus exigeante que la première fois[901]. »

Les tarifs de la prostitution évoqués ici par Martial paraissent extravagants et gonflés par des besoins rhétoriques. Pourtant, dans l'œuvre de Catulle, Ameana demande elle aussi dix mille sesterces au poète. Catulle est outré non pas de payer cette somme, mais parce qu'elle était exigée par une fille qui ne la valait pas[902]. Payer plusieurs centaines de pièces d'or pour les courtisanes les plus réputées de Rome était vraisemblablement une lubie qui avait ses riches adeptes. Aussi, lorsqu'une autre Galla (ou est-ce la même ?) se vend entre deux et quatre pièces d'or[903] dans une épigramme de Martial, elle apparaît comme une prostituée bon marché. Dans le cas où l'historien contemporain douterait qu'un Romain ait pu payer une pleine bourse d'or pour quelques nuits d'amour, Ovide et Juvénal finissent par dissiper ses doutes. Dans un poème de l'élégiaque, la sorcière et entremetteuse Dipsas explique à sa jeune protégée comment tirer des milliers de sesterces de l'amant qu'elle va lui faire rencontrer[904]. Quant au satiriste, il s'indigne de voir des hommes riches payer « la solde d'un chef de légion à Calvina ou à Caetina pour décharger sur elle une fois ou deux[905] ». Il faut cependant admettre que l'entremetteuse, dans l'élégie, est un personnage archétypal aussi laid que perfide et que les satiristes ont un goût immodéré pour l'exagération.

Même si l'élégie et la satire sont un miroir déformant de la réalité, l'ensemble des sources littéraires prouve malgré tout l'existence d'un groupe minoritaire de prostituées qui menaient grand train grâce aux fortunes qu'elles soutiraient à leurs amants en leur vendant du rêve, le rêve d'une amante experte, cultivée, raffinée et même, au besoin, amoureuse. Certains des clients de ces femmes devaient pallier, grâce à elles, l'absence de sentiments amoureux au sein d'un couple résultant d'un mariage de raison. Néanmoins, l'enrichissement de ces courtisanes avait tôt fait de leur créer une réputation de parasite enjôleur vivant au détriment de leurs amants.

LA PROSTITUÉE, OBJET DE MÉPRIS

Il semblerait que depuis une date indéterminée, les édiles de Rome tenaient un registre dans lequel était consigné le nom de toutes les prostituées frappées d'infamie à jamais. Toute femme qui vivait du commerce de son

corps était obligée de se déclarer au bureau de l'édile. Selon Tacite, cette mesure visait à empêcher les femmes de naissance libre de vivre de la prostitution, car l'horreur provoquée par la perte publique de leur dignité devait les en dissuader[906]. Le problème de la déclaration de la prostitution devint même une histoire de mœurs à grande échelle quand les filles et les fils des classes dirigeantes renonçaient sans scrupule à leur dignité pour avoir une vie sexuelle libre ou faire un métier artistique alors réputé infamant. Selon Tacite, on interdit la profession de courtisane aux filles ayant pour aïeul, père ou mari un chevalier romain[907]. L'empereur Tibère exila ceux qui avaient accepté de perdre leur dignité par choix d'un tel mode de vie[908]. De surcroît, Suétone ajoute que Tibère encouragea les Romains à revenir au vieil usage qui autorisait les proches d'une matrone prostituée à la punir[909]. Cette vague d'intolérance avait pour but de marquer profondément la différence de statut social entre les femmes respectables et les prostituées.

L'âme de la prostituée était souillée par la tache indélébile de l'infamie. Par définition, elle ne pouvait pas être une personne vertueuse. Selon Ovide, celle qui se prostituait à cause d'un maître tyrannique qui lui imposait ce triste métier était excusable. En revanche, celle qui choisissait librement de vendre ses nuits dans l'unique dessein de s'enrichir était condamnable et son avidité finirait bien un jour par faire rejaillir sa laideur sur son joli visage[910]. Selon l'élégiaque, la prostituée indigente était une malheureuse victime des circonstances alors que la courtisane prenait plaisir à ruiner ses innocents clients.

Cette vision quelque peu caricaturale de la courtisanerie est en réalité bien plus ancienne que les poèmes d'Ovide. Dans le théâtre comique latin, notamment chez Plaute et Térence, les courtisanes étaient dépeintes comme des profiteuses expérimentées ne manquant jamais d'inventivité pour soutirer de l'argent et mille cadeaux à leurs amants sur les conseils de leur duègne[911]. On y voit aussi des pères soucieux pour leurs fils amoureux de courtisanes qui les envoyaient se changer les idées à la campagne avant de les marier. Fréquenter les prostituées n'était aucunement honteux pour un jeune homme, mais y aller trop souvent était vivement réprouvé. Les mœurs romaines toléraient bien des plaisirs pourvu que leur recherche ne fût jamais excessive, et, comme le disait si bien Horace « Je ne rougis pas de m'être amusé, mais je rougirais de ne pas couper court au jeu[912]. » Ce dernier est le premier à jeter la pierre à Marseus, un jeune homme fier de ne fréquenter que des mimes et

des courtisanes, s'enorgueillissant ainsi de ne jamais toucher à la femme d'autrui. Mais son goût des filles publiques étant trop prononcé, il perdit son patrimoine et sa réputation[913].

L'intraitable Martial fustige également les hommes qui se ruinaient pour plaire à leur maîtresse. Macer dilapida tant et si bien son patrimoine chez les courtisanes qu'il fut déchu de l'ordre équestre auquel il appartenait[914]. Si la courtisane ne communiquait pas son infamie à son client comme une maladie contagieuse, celui-ci pouvait perdre son honneur par un comportement indigne d'un citoyen. La déchéance sociale de Macer devint la punition publique d'un vice, d'une dépendance auxquels l'ancien chevalier avait succombé.

Que pensait-on de Lupus qui, pour passer quelques heures avec sa maîtresse, la couvrait de cadeaux hors de prix ? Comme Macer, Lupus renia ses devoirs de citoyen au profit d'une femme vénale. Il en oubliait de soutenir ses amis dans le besoin, faisait fi de ses obligations de patron envers son client et vendait les domaines hérités de son père pour sa perfide amie. L'épigramme se termine sur ces mots : « Va donc, Cybèle, émascule les misérables invertis : voici une verge qui était autrement digne de ton couteau[915]. » L'homme romain exaltait sa virilité au travers des rapports sexuels et des conquêtes amoureuses, mais il devait continuer à honorer ses obligations civiques et familiales. Lupus s'installait dans la dénégation de ses devoirs au profit de sa libido, corrompant ainsi sa virilité en limitant son existence à la satisfaction de ses besoins sexuels hors de prix.

Si les auteurs latins étaient toujours affligés de voir un homme transférer son bien dans les maisons des courtisanes pour quelques heures d'amour, ils ne décoléraient pas face à une courtisane qui les escroquait en prenant les cadeaux et en ne cédant jamais ses caresses, à l'instar de la Phyllis de Martial[916]. Catulle subit les mêmes déconvenues avec Aufélina, vilipendée dans tout un poème[917].

En plus de les dépouiller, les prostituées pouvaient faire courir des risques sanitaires à leurs clients. Il semblerait cependant que la médecine antique ne connaissait pas les maladies sexuellement transmissibles. Toutefois, de manière plus ou moins intuitive ou empirique, les Romains avaient associé une activité sexuelle importante avec un certain nombre de maladies. Les prostituées bas de gamme n'étaient pas réputées pour leur bonne santé. Ainsi, Flavius, un ami de Catulle, s'est entiché d'une « catin

fiévreuse[918] », une fille qu'il a honte de montrer à ses amis. À Pompéi, le client d'une prostituée très sollicitée se plaint d'avoir trouvé de la fange ou de la boue *(lutum)* dans la jeune fille en question[919]. Ce graffiti vengeur signifierait-il que la belle avait fort mauvais caractère ou que ses parties intimes portaient les marques d'une maladie indéfinie ? En l'absence de contexte, il est assez délicat d'interpréter cette inscription.

Par ailleurs, il existe très peu d'informations sur d'éventuelles maladies dont la contagion passerait par des rapports sexuels. Aussi en est-on souvent réduit à sur-interpréter des symptômes trouvés çà et là dans la littérature latine. Cependant, il a été établi que rien ne permettait d'affirmer de manière indiscutable l'existence de la syphilis et de la blennorragie dans l'Antiquité[920]. Celle de la gonococcie semble attestée par Celse, Arétée et Galien[921]. Cette pathologie, qui pouvait être transmise par contact sexuel, se caractérisait par des écoulements purulents des parties génitales. Sans qu'il soit possible d'identifier une maladie sexuellement transmissible, les *Priapées* comportent un poème dans lequel un homme remerciait le dieu ithyphallique pour avoir guéri son pénis mal en point[922].

Si l'on en croit Martial, les adeptes du cunnilingus payaient parfois chèrement leur plaisir coupable. Nanneius, souillé par cette pratique, fut bien obligé de mettre fin à son vice, car, à force d'embrasser des vulves, une étrange maladie infecta sa bouche[923]. Difficile de dire ce qui a engourdi la langue de Nanneius ; outre le courroux de la Pudeur outragée, il pourrait s'agir d'une maladie causée par un virus, un champignon ou une bactérie. En effet, la gonorrhée, maladie infectieuse d'origine bactérienne et sexuellement transmissible, est attestée dans l'Antiquité[924]. De même, la langue de Zoïlus fut frappée de paralysie alors qu'elle remplaçait son pénis à l'ouvrage[925]. Maladie ou légende urbaine visant à détourner de cette pratique infamante ? Qui peut le dire ?

Objets de désir et de mépris tout à la fois, les prostituées avaient un véritable rôle social. Sur le plan économique, la prostitution était taxée au profit des caisses de l'État. Sur le plan social, les prostituées détournaient les hommes des amours adultères, du moins en théorie. Fréquenter les filles publiques n'avait rien de honteux à condition de ne pas y laisser son patrimoine. La preuve de la reconnaissance de la prostitution réside principalement dans le fait que trouver une prostituée était une chose aisée.

De la rue aux maisons privées les plus riches, en passant par le lupanar ou les thermes, chaque homme pouvait se procurer une fille en fonction de son goût et de ses moyens. Mais, quels que fussent leurs tarifs, les prostituées vivaient très majoritairement dans des conditions misérables. Elles n'étaient que des objets de plaisir passager pour leurs clients, comme l'explique un usager du lupanar de Pompéi à travers un graffiti : « Je suis venu ici, j'ai baisé, puis je suis rentré à la maison » *(Hic ego cum ueni, futui, deinde redei domi)*[926].

CHAPITRE IX

ENTRE LA MATRONE ET LA PROSTITUÉE : LA FEMME ADULTÈRE ET LA CONCUBINE

LA FEMME ADULTÈRE

Le discours de Caton rapporté par Aulu-Gelle ne laisse aucun doute sur la différence de traitement entre hommes et femmes : « Si tu surprenais ta femme en adultère, tu pourrais impunément la tuer sans jugement. Si tu commettais un adultère, elle n'oserait pas te toucher du bout du doigt. Ainsi le veut la loi[927]. »

Les rivaux légaux de l'épouse

Pétrone écrit dans une épigramme : « On doit aimer son épouse comme un revenu légitime ; et je ne voudrais pas être condamné à n'aimer que mon revenu[928]. » Contrairement au mari trompé, la matrone ne pouvait guère opposer plus qu'une crise de jalousie à son mari notoirement infidèle[929]. Jupiter lui-même collectionnait les amantes que la vindicative Junon cherchait toujours à punir à défaut de pouvoir s'en prendre à son mari. Bien que Cicéron[930] ou Sénèque[931] aient pu compatir à la douleur de l'épouse trompée, celle-ci ne pouvait pas protester tant que ses rivaux étaient légaux.

Parmi les amants légaux du citoyen romain se trouvaient les prostituées, les esclaves, les affranchies, les hommes de condition inférieure ou encore les *pueri delicati*, de jeunes garçons esclaves qui servaient aux plaisirs sensuels de leur maître. Il était normal pour un homme de fréquenter occasionnellement des prostituées. Un maître pouvait également demander à

l'une de ses esclaves ou de ses affranchies des services sexuels en dépit du fait que Musonius Rufus et d'autres philosophes condamnent cette pratique[932]. Seules les femmes beaucoup plus riches que leur époux avaient la possibilité de brider leur libido, si l'on en croit Martial. Mais alors quelle source d'opprobre pour l'époux qui se voyait limiter dans sa virilité par sa propre femme[933] ! Cette épigramme est une critique de l'*uxor dotata*, la femme bien dotée, et du mari intéressé. La première, grâce à sa richesse personnelle, pouvait exercer une véritable pression sur le second en le menaçant de lui couper les vivres.

Le mari volage pouvait également préférer des hommes à son épouse. Dans ses *Dialogues sur l'amour*, Plutarque explique à travers l'un des protagonistes du banquet une vieille conception grecque de l'amour selon laquelle ce noble sentiment ne pouvait réellement exister qu'entre deux hommes[934]. Néanmoins, cette vision de l'Éros grec avait subi quelques transformations en arrivant à Rome. L'homme qui se soumettait au plaisir sexuel d'un autre était dévirilisé, ravalé au rang de femme. L'amant pénétré ne pouvait donc pas être citoyen. On tolérait qu'un citoyen puisse avoir occasionnellement quelques amants masculins piochés dans ses esclaves, chez les prostitués ou éventuellement ses clients.

Parmi les plaisirs homophiles se trouvait l'attrait pour les *pueri delicati*, les enfants ou les jeunes adolescents souvent esclaves, prostitués ou affranchis, dévolus au plaisir de leur maître (et parfois de leur maîtresse[935]). Ces jeunes éphèbes étaient choisis pour leur beauté et leur délicatesse, qu'ils cultivaient autant que les femmes. Ces délicats enfants avaient de longs cheveux, à l'instar des filles, qu'ils coupaient au moment où leur maître cessait de les traiter en objet sexuel. Ces petits esclaves du sexe, en tant qu'objets de luxe, valaient fort cher, mais on pouvait aussi trouver des hommes prostitués pour deux as[936]. Par ailleurs, les petits garçons de naissance libre étaient protégés de la concupiscence des hommes par le port ostensible de la *bulla*, bijou prophylactique en forme de bulle, et de la toge prétexte. Les relations entre un homme et un enfant libre étaient juridiquement répréhensibles car il s'agissait de stupre.

L'adultère et la législation

La société romaine était patrilinéaire : le patrimoine se transmettait par les hommes de père en fils. Il était donc essentiel pour un père de savoir si l'enfant que lui avait donné sa femme était bien le sien. La répression de l'adultère agissait comme un agent protecteur de la patrilinéarité. Aux origines et jusque sous la République, l'adultère était jugé au sein de la famille et la coupable pouvait être condamnée à mort[937].

Les lois augustéennes contre l'adultère s'inscrivaient dans un ensemble législatif plus large qui prônait le retour aux valeurs d'antan dont Auguste lui-même était le restaurateur[938]. Il convient d'abord de tenter de définir ce qu'était l'adultère à l'époque d'Auguste. Géraldine Puccini-Delbey prend pour référence un extrait de Quintilien disant que « l'adultère consiste à avoir des relations sexuelles chez soi avec la femme d'un autre ». Elle poursuit en expliquant que « l'*adulterium* ne concerne que la femme de condition libre et mariée[939] ». Hans Ankum propose une définition similaire selon laquelle l'adultère a lieu entre une femme mariée libre et honorable et un homme, libre ou non, marié ou non. L'ensemble de ces définitions corroborent celle de Papinien, juriste du II^e^ siècle de notre ère, dans le *Digeste* : « La loi Julia n'est applicable qu'aux personnes libres qui ont souffert l'adultère ou la débauche. Quant aux femmes esclaves, on aura facilement l'action de la loi Aquilia[940]. » Les rapports sexuels illicites avec une vierge ou avec une veuve libre et honorable étaient considérés comme un cas de stupre[941]. L'amant de la femme adultère n'était pas lui-même adultère mais en était complice[942]. Les lois augustéennes firent sortir le stupre et l'adultère du cadre de la justice domestique en les changeant en crimes publics. Les femmes n'étaient dès lors plus les dépositaires de l'honneur familial mais de l'honneur de la société entière et devaient être jugées par un tribunal[943].

La loi prévoyait plusieurs types de répression. Toutefois, une simple allégation ne suffisait pas à accuser une épouse présumée infidèle. Avant toute sanction, les criminels devaient être pris en flagrant délit, ce que corrobore la littérature. Ovide relate l'aventure d'un esclave qui avait voulu ouvrir les yeux de son maître sur les infidélités de sa femme. Il n'y avait pas de flagrant délit et le maître punit l'esclave trop zélé et non sa femme[944]. Évidemment, en littérature, le flagrant délit et l'adultère sont des ressorts de la comédie où l'on rit aux dépens du mari incapable de se faire respecter. Mais la littérature se fonde sur la réalité et Ovide utilise la législation de son époque pour ancrer ses fictions dans la vie réelle.

Si une femme était découverte dans les bras d'un autre homme, le mari trompé n'avait plus le droit de l'assassiner depuis l'entrée en vigueur de la loi augustéenne. En revanche, il était toujours autorisé à manifester sa colère sur un amant de condition inférieure à la sienne de manière plus ou moins violente et si le crime avait eu lieu sous son toit. Cela pouvait aller des coups au meurtre en passant par la mutilation. Ces brutalités, dont l'intensité dépendait du bon vouloir du mari trompé, étaient tolérées par la société romaine, qui n'y voyait là que justice. La littérature propose quelques exemples de châtiments tels qu'un nez ou un pénis coupés, ce qui amuse Martial car ces deux sanctions n'empêchent pas l'éjaculation[945]. Un certain Villius se fait rouer de coups dans une satire d'Horace, sans parler de tous ceux qui ont dû s'enfuir à moitié nus par une fenêtre[946]. Encore une fois, la menace de ces châtiments accentue le comique des scènes d'adultère. Dans la réalité, ces menaces ne pouvaient pas s'appliquer selon le bon vouloir des époux trompés envers les citoyens complices d'adultère. Depuis l'époque augustéenne, ces derniers s'exposaient à des sanctions prévues par la loi telles que l'exil. Les esclaves complices d'adultère étaient passibles de peines plus dures que celles réservées aux citoyens pouvant aller jusqu'à la condamnation à mort.

À partir de la loi promulguée par Auguste, le *ius occidendi* (le droit de tuer) devint la prérogative du père de la femme infidèle quand celle-ci était restée sous l'autorité paternelle après son mariage. Il pouvait laver le crime d'honneur de sa fille dans le sang si celle-ci était surprise en flagrant délit chez son mari ou chez son père. Néanmoins, celui-ci ne pouvait exercer son droit que s'il tuait conjointement sa fille et son amant[947]. Le double meurtre proposé au père par la loi était en réalité une invitation à la clémence, car il devait être plus dur pour un père de tuer sa fille que pour un mari de tuer sa femme, surtout dans un mariage arrangé où l'absence d'amour pouvait être à l'origine d'une aventure extraconjugale.

La loi prévoyait d'autres types de sanctions pour la femme qui n'était pas tuée après son flagrant délit d'adultère. Elle devait être répudiée ou divorcer de son époux et un magistrat devait être instruit du crime dans un délai de soixante jours[948]. Ces peines étaient assorties de la perte partielle ou complète de la dot, ce qui équivalait à une sanction pécuniaire. Si le mari refusait d'appliquer l'une de ces peines dans le délai imparti, il pouvait être accusé de

complicité d'adultère et voyait sa réputation se flétrir du qualificatif de souteneur, comme s'il prostituait sa femme[949].

Si ni le père ni l'époux de la matrone notoirement adultère n'avaient appliqué l'une ou l'autre des sanctions prévues par la loi, une tierce personne pouvait dénoncer ces crimes à la justice dans un délai de quatre mois[950]. Au-delà, le crime devait être considéré comme prescrit.

La femme reconnue adultère par la loi, répudiée ou divorcée, se voyait en outre contrainte de porter la toge infamante des adultères et des prostituées[951]. Ayant perdu le statut de femme honnête, elle ne pouvait plus accéder au mariage en justes noces, car l'homme qui l'épouserait mettrait à mal sa propre réputation[952]. À ces peines déjà lourdes pouvait s'ajouter pour l'adultère et son complice une peine de relégation ou d'exil avec la perte totale ou partielle de leurs biens. Les exemples en sont assez nombreux dans les plus hautes couches sociales. Ainsi, sous le principat de Tibère, qui semble avoir voulu suivre la politique de redressement des mœurs de son prédécesseur[953], Vistilia, fille d'une famille prétorienne, pensait s'être affranchie d'une accusation de stupre ou d'adultère en s'inscrivant chez l'édile comme prostituée. Malgré cela, et après de lourds reproches faits à son mari, elle fut exilée à Sériphos[954]. Toujours sous Tibère, Lépida, descendante de Sylla et de Pompée, fut sévèrement châtiée pour adultère et pour d'autres crimes tout aussi graves[955]. Tibère délivra également un homme du serment qu'il avait fait de ne pas répudier sa femme parce que celle-ci était adultère[956]. La *Domus Augusta* elle-même ne fut pas épargnée. Les deux Julie, la fille et la petite-fille d'Auguste, furent reléguées par leur propre parent et leurs amants mis à mort[957]. Claude, suivant la politique d'Auguste et de Tibère, condamna à son tour des adultères chez des particuliers et dans son propre foyer[958].

La condamnation pour adultère fut aussi un motif invoqué par Caligula et Messaline pour éliminer leurs ennemis. Ainsi, ils envoyèrent dans des îles pour crime d'adultère Sénèque, Agrippine la Jeune et Livilla (cette dernière fut reléguée deux fois pour ce motif)[959]. Tibère s'était aussi servi de ce motif pour faire périr Claudia Pulchra, cousine et soutien d'Agrippine l'Ancienne[960]. Le même crime fut un prétexte pour Néron pour exiler l'innocente Octavie[961]. Accuser la jeune femme de se livrer à l'adultère avec un esclave avait pour but de l'avilir et de la rendre criminelle dans l'opinion

publique. Domitien jouait lui aussi avec ces lois. Il répudia Domitia pour adultère et sanctionna un chevalier qui aurait épousé pour la seconde fois son ancienne femme adultère. Pourtant, quelque temps plus tard, Domitien réintégra Domitia dans sa maison[962].

Ces mesures punitives et dissuasives ne suffirent pas à mettre fin à tous les adultères de Rome. Certaines personnes enchaînaient les mariages et les divorces pour changer d'amant sans être adultère. Horace raille les hommes qui ne couraient qu'après les matrones et Juvénal persifle sur le compte de Crispinus « si cocufieur que les veuves le font fuir[963] ».

Dans une proportion qu'il est impossible d'évaluer, l'adultère existait à Rome. La prévention et la répression de ce crime domestique et public nécessitaient un cadre juridique que fournit la législation augustéenne. Mais lorsqu'une relation adultère était féconde, qu'advenait-il ? Soranos d'Éphèse s'oppose fermement à l'avortement d'agrément qui aurait parfois pour objectif de faire disparaître le fruit d'un adultère[964]. Juvénal, avec sa gouaille inimitable, attire l'attention sur le risque de voir des femmes mariées mettre au monde les enfants de leurs exotiques esclaves[965]. Cependant, lorsque le débonnaire Claude s'aperçut qu'il élevait depuis quatre ans comme sa fille l'enfant de sa première femme et de son affranchi Boter, il fit jeter la petite fille à la rue sans ménagement[966]. Ainsi, l'exposition des enfants illégitimes était une solution légale et même considérée comme normale.

La seule prévention efficace contre l'adultère consistait à donner des gardiens à son épouse ou à l'enfermer à la maison. Satiristes et élégiaques proposent plusieurs exemples de femmes auxquelles un mari jaloux imposait un gardien[967]. Dans la littérature, en plus de surveiller une épouse, le gardien devenait un nouvel obstacle duquel l'amant téméraire et l'épouse volage devaient triompher. La fiction s'inspirant toujours de la réalité, il se peut que certains maris particulièrement jaloux aient imposé des gardiens à leur épouse mais il est rigoureusement impossible de savoir si ce phénomène était fréquent ou marginal.

Au-delà de la flétrissure de l'honneur familial, c'est bien la crainte terrible de l'enfant adultérin qui était combattue. La femme adultère risquait d'introduire des éléments étrangers dans son groupe familial en mélangeant les sangs de son époux et de ses amants *(commixtio sanguinis)*. C'est précisément ce que Tacite reprocha à Livilla lorsqu'elle se rendit adultère avec Séjan, amant dont la noblesse était bien inférieure à la sienne[968].

LES AMANTS DES FEMMES DANS LA LITTÉRATURE

Les récits d'adultères et d'amours illicites en tous genres sont innombrables dans la littérature du Ier siècle et du début du IIe siècle. Les œuvres des poètes étaient représentatives des histoires de cœur des Romains ou, tout du moins, des histoires de cœur qui les faisaient rêver, fantasmer ou s'offusquer. Il est indéniable qu'elles nous renseignent sur la vie galante de cette époque et bien des citoyens devaient reconnaître leurs histoires de cœur dans ces tablettes, même si elles y étaient plus rocambolesques que dans la réalité. S'il fut reproché à Ovide de pousser les Romaines à la légèreté, les satiristes ont préféré montrer le grotesque de ces relations dangereuses et immorales en les raillant et en les condamnant dans une optique qui se voulait dissuasive. Nous ne ferons pas ici un relevé exhaustif de tous les amants des femmes de la littérature sous le Haut-Empire, mais nous tâcherons d'établir les catégories sociales dont émanaient ceux qui, aux yeux des Romains, étaient les plus licencieux ou les plus choquants.

L'artiste de scène

Les acteurs et les mimes, comme toutes les personnes qui exerçaient les métiers de la scène, étaient frappés d'infamie. Juridiquement, ils n'avaient aucune dignité, aucune forme d'honneur. Ils étaient de condition inférieure aux citoyens, pour lesquels ils pouvaient être des objets de mépris. Il semblerait pourtant que la scène ait également été un générateur de célébrité pour les artistes les plus talentueux. Au VIe siècle, selon Procope de Césarée, la mime et courtisane Théodora, bien que souillée de tous les opprobres, réussit à troquer les oripeaux de son infamie pour des vêtements de pourpre en épousant Justinien, qui avait obtenu de son oncle l'abrogation de la loi augustéenne interdisant à un sénateur d'épouser une courtisane[969].

Loin de Constantinople et de la future ascension de Théodora, Auguste, dans sa politique familiale, avait bel et bien voulu interdire ce type de mariage. En effet, les mimes pratiquaient souvent la prostitution quand leur art ne suffisait pas à les nourrir ou à leur assurer une protection. Il semblerait que les hommes de scène se soient offerts à des femmes plus ou moins riches, qui, agissant en midinettes, se pâmaient devant les acteurs. Cette attitude fanatique choquait Juvénal au plus haut point : « Quand Bathylle le danseur

se met à mimer en souplesse la possession de Léda, Tuccia lâche sa vessie, Apula pousse un râle interminable comme si on la pénétrait d'un coup, Thymélée ne perd pas une miette de la leçon, elle se redéniaise, Thymélée ! D'autres, à chaque morte saison, entre les jeux plébéiens et les fêtes de Cybèle, quand on plie les rideaux pour les ranger, lorsque les théâtres se vident et font relâche, qu'on n'entend plus faire d'effets de voix qu'au tribunal, s'en vont tripoter mélancoliquement le masque d'Accius, son thyrse et sa culotte. Urbicus fait rire en fin de spectacle dans une saynète où il mime une Autonoé clownesque, c'est lui l'élu d'Aelia qui n'a pas le sou, d'aucunes paient pour déverrouiller la fibule d'un comédien, on en voit qui ne veulent pas laisser chanter Chrysogonus, Hispalla fait sa joie d'un tragédien : tu ne voudrais tout de même pas qu'elles tombent amoureuses de Quintilien ! Tu te maries pour que ta femme fasse un enfant à Échion le cithariste ? À Glaphyrus ? À Ambrosius le flûtiste[970] ? »

S'il est impossible de quantifier le phénomène, il est indéniable que des femmes mariées en justes noces eurent des relations adultères avec des acteurs. Il était de notoriété publique que Domitia avait été répudiée par Domitien à cause de sa liaison avec l'histrion Pâris. Ce dernier fut d'ailleurs mis à mort par l'empereur[971]. Dans le passage de Juvénal consacré aux amants des tréteaux, on relève cinq noms de femmes : Tuccia, Apula, Thymélée, Aelia et Hispalla. Ces noms, s'ils ne désignent vraisemblablement pas des femmes ayant existé, n'ont certainement pas été choisis au hasard par Juvénal. Le nom, dans la littérature latine, était toujours un indicateur de classe sociale. Ces femmes étaient probablement des plébéiennes, voire des affranchies. Les noms proposés par Juvénal ne devaient pas faire écho à ceux de femmes de l'aristocratie, pour éviter d'éventuels problèmes avec une partie de son lectorat.

Dans les plus hautes sphères de l'aristocratie, on prêtait à Messaline une relation adultère avec le danseur Mnester. Celui-ci avait déjà connu un très vif succès auprès de Caligula, qui l'adulait et avec qui il aurait eu des relations homosexuelles[972]. Mnester survécut à la mort de Caligula et devint l'amant de Messaline. Toutefois, cette relation adultère avec un personnage infâme est présentée comme plus dommageable à Mnester lui-même qu'à Messaline, tant chez Dion Cassius que chez Tacite. Mnester aurait refusé les avances de l'impératrice et celle-ci l'aurait contraint en demandant à Claude de l'obliger à assouvir le moindre de ses désirs[973]. Ce procédé malhonnête

jette encore une fois l'anathème sur Messaline, qui parvint à avoir un amant avec l'accord de son mari. Cette relation fut fatale au danseur, qui fut condamné à mort pour avoir été l'un des complices du remariage de Messaline. Tacite attire l'attention sur le fait qu'il ne fut son amant que par la contrainte, parce que son statut social ne lui permettait aucune résistance, et ce fut ce même statut social qui le conduisit à la mort, car on n'épargnait pas un histrion après avoir condamné plusieurs hommes de bonne naissance.

Les amours avec les histrions s'inscrivaient toujours dans le cadre d'une relation vénale, bien que tous les échanges entre les femmes et les artistes ne soient pas exclusivement sexuels. Même s'il n'était pas question d'adultère, lorsqu'une femme payait pour ôter les fibules du costume d'un artiste, la dimension érotique d'un tel geste n'était pas inexistante. Si l'exemple de la fibule donné par Juvénal est un fait véridique, nous serions en présence d'une forme de prostitution non adultère à l'usage des femmes. Ces relations ambiguës avec les artistes ont potentiellement pu se multiplier à la faveur d'une loi de Domitien qui interdisait la scène aux acteurs et les réduisait à pratiquer leur art dans les maisons des particuliers[974]. La fascination des femmes, et en particulier des matrones, pour les acteurs dérangeait les hommes. Si l'une d'elles s'autorisait une liaison avec un artiste de scène, elle se souillait doublement en recueillant en elle la semence de son amant qui lui-même était déjà souillé par son caractère infâme.

Le gladiateur

Le gladiateur, l'homme héroïque de l'arène, apparaît dans les sources comme l'un des amants favoris des femmes de bonne condition alors même que les femmes esclaves les méprisaient[975]. La condition sociale du gladiateur, son infamie, la possibilité de mourir à chaque combat pour le bon plaisir du public faisaient de cet être inférieur un amant redouté des hommes mariés. Cependant, les amateurs de gladiateurs et de leurs combats sanglants se comptaient dans toutes les familles romaines, chez les hommes comme chez les femmes. Si l'engouement pour les spectacles de gladiature était général au Haut-Empire, Auguste, qui souhaitait mettre bon ordre jusque dans les amphithéâtres, n'autorisa les femmes qu'à occuper les gradins les plus hauts sans qu'il leur fût permis de se mêler aux hommes[976].

En dépit de cette mesure, les rencontres avec les gladiateurs restaient toujours possibles et Juvénal dresse un portrait au vitriol d'Eppia, femme de

sénateur, qui s'enfuit avec un gladiateur, le beau Serge à l'œil purulent, en abandonnant sa famille et sa dignité[977]. Il ne faut pas croire qu'Eppia fit beaucoup d'émules chez les femmes de l'ordre sénatorial. Juvénal s'attarde sur cette anecdote car elle est scandaleuse, or le scandale naît d'une situation aussi choquante qu'inhabituelle et revêt une dimension moralisatrice.

Les gladiateurs de Pompéi ont également fait passer leur pouvoir d'attraction sexuel à la postérité. Plusieurs graffitis, dans la caserne et dans une *caupona*, évoquent les succès amoureux de Crescens le rétiaire et de Celadus le Thrace. Toutefois, aucun nom de femme n'est mentionné[978].

Les fouilles de la caserne des gladiateurs à Pompéi ont révélé deux corps enchevêtrés, ceux d'un homme et d'une femme morts enlacés sous la lave du Vésuve. Il est très tentant de voir là deux amants, un gladiateur et une riche matrone énamourée[979]. La légende de la matrone rejoignant son amant gladiateur s'appuie sur le fait que la femme était parée de nombreux bijoux de valeur. Toutefois, les deux supposés amants n'étaient pas seuls, car la salle où les archéologues les ont découverts contenait trente-deux autres squelettes. Le couple appartenait plus sûrement à un groupe de Pompéiens qui aurait tenté de fuir puis aurait trouvé refuge dans une des salles du quadriportique des théâtres.

Comme l'artiste de scène, le gladiateur était un amant potentiel qui effrayait le citoyen romain. Il était un être humain inférieur, souillé d'infamie par son statut et par la mort avec laquelle il était souvent en contact. Toutes ces flétrissures ne pouvaient que contaminer une matrone qui se laisserait aller à commettre un adultère avec un tel individu, risquant ainsi de donner une descendance porteuse de ces souillures à son époux.

L'eunuque

Le verbe *euirare* signifie ôter la virilité, faire eunuque. Les eunuques étaient désignés par le mot *euiratus* qui, lui, signifie efféminé. Ils n'étaient perçus ni comme des hommes, qu'ils n'étaient plus, ni comme des femmes, qu'ils n'étaient pas non plus[980]. L'absence physique de leur virilité les rapprochait socialement du genre féminin, comme le laisse entendre une épigramme de Martial où Numa se serait moqué d'un eunuque en toge en le confondant avec une matrone inculpée d'adultère[981]. Juvénal, lui aussi, s'offusque d'apprendre qu'un eunuque ait pu épouser une femme[982].

L'absence de parties génitales interdisait aux eunuques l'accès à une citoyenneté complète même après l'affranchissement puisqu'ils ne pourraient jamais être de vrais hommes. À moins d'être des galles au service de la déesse Cybèle, ils étaient généralement des esclaves rares et de grande valeur, car le taux de mortalité dû aux suites de l'émasculation devait être élevé[983].

Mais quels étaient les avantages de tels esclaves ni homme ni femme ? Dans l'Empire ottoman, les eunuques, en raison de leur castration qui les rendait inutiles aux choses de l'amour, surveillaient les harems des personnages puissants, comme dans le cas du sérail de Soliman le Magnifique. Les sources littéraires du début de l'Empire, contre toute attente, font de l'eunuque un esclave aux fonctions essentiellement sexuelles alors que celui-ci était jugé sexuellement inoffensif deux siècles plus tôt dans une pièce de Térence[984]. Il s'agit manifestement d'un fantasme populaire sans fondements avérés. Les castrats avaient une réputation d'amants infatigables par leur absence d'éjaculation. Leur caractère physiquement efféminé faisait d'eux des partenaires préférentiellement passifs dans les relations homosexuelles. Martial trouve qu'il est normal pour le galle Baeticus d'avoir des relations avec des hommes et lui reproche de rester malgré tout un homme par la bouche en satisfaisant les femmes avec sa langue[985]. Une autre épigramme fait mention d'une femme ayant offert un eunuque à son mari. L'épigramme finit pourtant par ces mots : « Il n'est rien au monde de plus fin et de plus malicieux qu'elle[986]. » Faut-il comprendre que l'aimable épouse tirait, comme son époux, des bénéfices sexuels de cet eunuque ?

Selon toute vraisemblance, certains eunuques étaient châtrés très jeunes et, comme au sérail de Soliman, pouvaient servir de gardiens à des matrones. Toutefois, comme l'avait bien compris Baeticus, d'autres types de plaisirs que le coït restaient possibles[987]. En revanche, de riches dames choisissaient de faire émasculer de jeunes garçons qu'elles avaient soigneusement sélectionnés juste après la puberté. Cette mutilation ne concernait alors que les testicules et l'eunuque, pourvu d'un pénis en état de marche, devenait un jouet sexuel pour sa maîtresse[988]. Le jeune eunuque ainsi obtenu avait l'avantage de ne pas pouvoir engrosser sa maîtresse. Martial raille encore une certaine Aeglé qui ne parvient pas à avoir d'enfants, mais elle n'aurait que deux amants, un vieillard et un eunuque[989].

Les eunuques ont pu être les amants privilégiés des matrones intelligemment adultères. Le fait qu'ils ne souillaient pas la matrice de leur

maîtresse par leur semence évitait l'introduction d'éléments serviles dans le sang de leur amante. Ainsi, ce qui choquait les Romains dans le cas des eunuques était qu'ils n'étaient ni homme ni femme et que pourtant ils étaient les amants de matrones sans les souiller, ce qui confinait à l'aberration. Ils ne pouvaient entrer dans aucune définition de l'adultère à leurs yeux. Cependant, ils en étaient complices. Néanmoins, il ne faut pas croire que chaque matrone cachait un eunuque dans sa chambre. Sans doute déjà rares à Rome au début du I^er^ siècle de notre ère, ils le devinrent encore davantage lorsque Domitien interdit la pratique de l'émasculation et limita le prix de ceux qui se trouvaient encore en vente chez les marchands d'esclaves[990].

Une autre femme

Le mot tribade *(tribas)*, qui désigne les femmes au comportement homosexuel, provient d'un mot grec que l'on pourrait traduire par « frotteuse ». Aucune loi ne condamnait l'homosexualité féminine probablement parce que cette forme de sexualité n'avait aucun risque d'être fécond[991]. Dans la Grèce antique déjà, les rapports sexuels entre deux femmes n'avaient aucune valeur sociale dans les cercles pédagogiques féminins de Lesbos. Lorsque les jeunes filles quittaient les thiases, comme celui que dirigeait Sapho, elles se mariaient normalement[992].

Cependant, l'épigramme de Martial inspirée par Bassa ne laisse pas de doute sur la façon dont les Romains percevaient les rapports sexuels entre femmes. Bassa, que l'on comparait à Lucrèce, se révéla une tribade, mais ce n'est pas par ce vocable que Martial la désigne. Il utilise l'adjectif *fututor* (baiseur) et non pas *fututrix* (baiseuse). Bassa commettait une véritable transgression sociale et sexuelle puisqu'elle se conduisait en homme avec les femmes. Martial poursuit en décrivant le prodige dont Bassa était l'objet : commettre un adultère sans homme[993]. Elle qui vivait en apparence selon les règles de la pudeur lui portait en réalité atteinte bien plus gravement que si elle avait été adultère.

Martial n'est pas plus clément envers la tribade Philénis, sujet de deux épigrammes. Cette dernière poussait le vice, au-delà de ses rapports avec les femmes, jusqu'à se comporter en homme avec de jeunes garçons, sans parler de ses incursions dans les gymnases ordinairement réservés aux entraînements physiques masculins[994]. Philaenis incarnait la « tribade des

tribades[995] » parce qu'elle avait troqué tous les codes de la féminité contre ceux de la masculinité. Elle symbolisait une confusion des genres inadmissible puisqu'il ne pouvait pas y avoir de réel acte sexuel sans pénis.

Chez Juvénal, l'homosexualité féminine n'est qu'une composante d'une volonté de transgression sociale et d'un mépris de la religion plus général. Selon le satiriste, le vice de l'homophilie était fréquent chez les hommes mais pas chez les femmes. Il exprime ce point de vue dans la satire II contre les invertis lorsqu'il fait dire à une Laronia excédée : « Impossible de trouver dans notre sexe d'aussi répugnantes pratiques : Mevia ne suce pas plus Cluvia que Flora, Catulla[996]. » Pourtant, dans la satire VI, Maura et Tullia se chevauchent l'une l'autre devant l'autel de la Pudeur après avoir uriné sous le nez de la déesse[997]. Le plaisir saphique n'était pas une fin pour Maura et Tullia mais un moyen de malmener la Pudeur. Ces effusions n'étaient que l'expression de leur mépris généralisé pour la société, qui s'illustrait par un manquement total aux règles régissant le comportement féminin. Il ne faut pas douter du fait que, si l'homosexualité féminine avait été admise par les Romains, les deux rebelles se seraient adonnées à d'autres agissements devant cette Pudeur qu'elles voulaient bafouer d'une manière ou d'une autre.

Ovide a évoqué à maintes reprises dans son œuvre des formes interdites de sexualité dont l'homosexualité féminine. À chaque fois, cette expérience apparaît comme le fruit d'un accident. La lecture de l'*Héroïde* XV est particulièrement complexe. On considère souvent que, à travers Sapho, Ovide parle de sa propre pratique poétique, ce qui n'est peut-être pas faux, mais on ne peut pas occulter pour autant le fait que ce poème reflète l'opinion d'Ovide vis-à-vis de l'homophilie. Le poète a déjà exprimé dans *L'Art d'aimer* le peu d'intérêt qu'il ressentait personnellement pour les amours masculines[998], il est donc naturel qu'il ne cautionne pas plus les amours féminines, qui, elles, contrairement aux relations entre hommes, n'étaient pas tolérées par la société. Lorsque Ovide prête sa voix à Sapho, celle-ci évoque son goût des femmes comme un voyage duquel elle est définitivement revenue. Ovide parle même d'amour criminel pour souligner le caractère licencieux des amours féminines[999]. La poétesse de Lesbos ne trouve plus aucun attrait aux jeunes filles après avoir goûté aux baisers virils de Phaon, bien qu'il soit encore un jeune homme[1000], et, même quand celui-ci l'abandonne, Sapho n'est plus capable de retourner dans les bras de ses tendres amantes. Pour Ovide, Phaon a lavé Sapho du déshonneur causé par

ses amours féminines contre nature qui ne se justifiaient que par l'absence du mâle et l'ignorance de la sexualité entre un homme et une femme[1001]. Sapho considère son goût des femmes comme une erreur de jeunesse dont elle a désormais honte. Sa maturité l'engage à rejeter une sexualité transgressive[1002].

Dans les *Métamorphoses*, Ovide évoque une histoire d'amour entre femmes. Encore une fois, cet amour contre nature est né d'un accident, d'une duperie. Le poète relate l'histoire d'Iphis nom qui convenait aux deux sexes, petite fille née dans une modeste famille crétoise. Or le père d'Iphis avait prévenu son épouse que si elle mettait au monde une fille, le bébé serait abandonné car il serait une charge financière trop lourde. La petite Iphis naquit et, sur les conseils d'une déesse, sa mère la fit passer pour un garçon et l'éleva comme tel pour lui sauver la vie[1003]. Iphis, qui se conduisait en garçon, tomba naturellement amoureuse d'une autre jeune fille. Ianthé, à l'inverse d'Iphis, était l'incarnation de la jeune fille parfaite selon les critères élégiaques, elle était aussi belle que blonde. Ianthé aimait naïvement et sincèrement Iphis qu'elle croyait être un homme : « Vierge, elle brûle pour une vierge[1004]. » Il s'agit pour Ovide d'un « amour monstrueux[1005] ». Ce dernier insiste sur la dimension honteuse de cet amour en le jugeant plus horrible encore que l'amour de Pasiphaé pour un taureau[1006]. Néanmoins, l'issue du conte est heureuse. Iphis était victime du mensonge de sa mère dont le dessein était de lui sauver la vie. En outre, elle avait pleinement conscience de la monstruosité de cet amour qu'elle jugeait elle-même avec sévérité. Ces deux paramètres qui l'innocentaient de son amour coupable attirèrent la clémence d'Isis, qui la transforma en garçon afin que son amour puisse être vécu de manière légitime et normale.

Même si l'on peut donner d'autres significations plus spirituelles à ces récits, Ovide a voulu montrer au travers des histoires d'Iphis et de Sapho que l'amour entre femmes ne pouvait naître que dans un contexte biaisé par l'absence des hommes ou par la confusion entre le genre féminin et le genre masculin. Dans les deux cas, la nature devait reprendre ses droits, et l'égarement des amours féminines prenait fin dans un retour raisonné ou magique à une sexualité conventionnelle. Pour Géraldine Puccini-Delbey, le dénouement de la fable « affirme la primauté du modèle ancestral du couple conjugal formé par deux individus de sexe opposé[1007] ».

L'homosexualité féminine était pour les Romains une relation contre nature, car elle ignorait l'homme et le modèle de sexualité phallocentrique. Il s'agissait donc d'une sexualité considérée comme aberrante. Celle-ci ne souillait pas le corps, contrairement à un rapport sexuel avec un homme de statut social inférieur, mais elle était perçue comme une perversion qui menait à la confusion des genres.

LES CONCUBINES

Une concubine était une femme qui avait une relation suivie et souvent monogame avec un homme qui ne voulait pas ou ne pouvait pas l'épouser pour des raisons juridiques ou sociales. Une relation sexuelle hors mariage excluait systématiquement la concubine du groupe des matrones, à moins que sa situation ne fût régularisée quand la loi le permettait.

L'esclave et le maître

Comme il a souvent été dit, les femmes esclaves devaient parfois satisfaire les désirs sexuels de leur maître. Il n'y avait rien d'inconvenant à cela, comme le souligne Horace dans l'une de ses satires en évoquant la facilité avec laquelle une esclave pouvait soulager son maître[1008]. Selon Dion Cassius, Messaline jetait elle-même des servantes dans les bras de Claude afin de le distraire[1009]. Certaines de ces jeunes femmes, devenues très proches de l'empereur, auraient participé à la dénonciation du remariage de Messaline[1010].

De véritables sentiments d'amour ou d'affection pouvaient unir la concubine esclave et le maître. Si leur relation sous le même toit était durable, celle-ci prenait alors le nom de *contubernium* (liaison intime). Cette situation, assez courante et banale, était dépourvue de tout effet légal. Sauf interdiction juridique comme pour les sénateurs, un homme de la plèbe ou un affranchi pouvait parfaitement affranchir sa concubine et l'épouser sans que cela ternisse sa réputation. Dans une de ses odes, Horace encourage les amours ancillaires pourvu que la servante en question soit loyale et fidèle[1011]. Si l'esclave profitait de l'affection de son maître pour lui soutirer argent et cadeaux, le rapport de domination du maître sur l'esclave se modifiait au profit de ce dernier, ce qui perturbait l'ordre social établi. Néanmoins, les cas de concubines esclaves devaient être si communs que la littérature en fournit

assez peu d'exemples. À Pompéi, quelques graffitis évoquent les sentiments amoureux d'hommes vraisemblablement libres pour des filles d'origine servile. Les murs de la cité vésuvienne témoignent depuis deux mille ans de l'amour de Rigulus pour Idaia[1012] ou de Marcus pour Spendusa[1013].

L'historien ne doit jamais oublier que les destins individuels lui échapperont toujours, à l'instar de celui de la femme de Murégine. Dans le port de Pompéi, le cadavre d'une femme possédant, entre autres bijoux, un bracelet serpentiforme a été découvert. Ce bracelet était gravé de l'inscription DOMNVS ANCILLAE SVAE (le maître, pour son esclave). La question s'est naturellement posée de savoir si l'homme qui avait offert le bijou était un maître amoureux de son esclave ou s'il s'agissait seulement d'une esclave parée d'un bijou pour se prostituer au bénéfice de son maître. Le problème, longuement débattu, demeure sans réponse.

D'autres hommes encore, à l'instar du chevalier Quirinalis[1014], avaient plusieurs esclaves pour concubines. Il avait d'elles des enfants qui grossissaient sa *familia*, mot qu'il faut comprendre dans son acception la plus large et qui incluait les esclaves de la maison. Mais les esclaves étaient plus souvent des distractions sexuelles que des concubines. Ainsi, Ovide se vante des relations clandestines qu'il noue avec les servantes de ses amantes[1015]. D'autres, comme Martial, préfèrent une femme libre ou une affranchie à une esclave, à moins que cette dernière ne soit la plus jolie[1016]. D'autres, encore n'ont de goût que pour les amours ancillaires[1017]. Il n'est pas impossible que certaines de ces esclaves aient pu prendre plaisir à collectionner de nobles amants, à l'instar de Chrysis, dans le *Satiricon* de Pétrone, qui se vantait de n'avoir eu pour amants que des chevaliers[1018].

Si les services sexuels pouvaient faire partie intégrante des devoirs de l'esclave, ils pouvaient devenir un moyen de promotion sociale et d'affranchissement, notamment dans le cas des concubinages, qui pouvaient devenir de véritables mariages.

La maîtresse et l'esclave

Les femmes de naissance libre n'avaient pas les mêmes libertés sexuelles que les hommes vis-à-vis des esclaves. Les sources littéraires évoquent plusieurs cas de relations d'ordre sexuel entre une femme née libre et un esclave. Dans la mesure où un plébéien pouvait affranchir son esclave pour

l'épouser, il n'est pas absolument improbable que les plébéiennes aient eu le même droit.

Les relations entre une femme libre et un esclave appartenant à un autre maître étaient en revanche tout à fait prohibées, mais cela ne signifie pas qu'elles n'aient pas existé. Ce genre de relation, probablement rare, était assez choquant pour inspirer nombre d'auteurs[1019]. Dans la majorité des cas, la femme était mariée en justes noces et la relation avec un esclave de sa propre maison devenait un adultère. Il est possible d'imaginer que certains époux fermaient plus ou moins les yeux sur ce type de relations dans la mesure où leur épouse ne tombait pas enceinte des œuvres de leur serviteur. Martial se moque de ces époux complaisants dans une épigramme caustique[1020]. Chez lui comme chez Juvénal ou Ovide, il est dit que, souvent, les maris cherchèrent à empêcher leurs épouses d'être infidèles en leur imposant des gardiens qui, bien sûr, étaient esclaves. Cette méthode semble avoir été peu efficace et Juvénal n'hésite pas à attribuer ce manque d'efficience au fait que la *domina* couchait avec ses gardiens[1021]. En revanche, si la maîtresse de maison en question était une affranchie non mariée ou frappée d'infamie, aucune loi ne lui interdisait de se livrer à un amant esclave, à l'instar d'une maîtresse de Martial malheureuse d'avoir perdu l'un de ses esclaves aux attributs virils dignes d'admiration[1022]. En réalité, cette épigramme est un pastiche du moineau de Lesbie[1023] et l'objet que lui substitue Martial n'est pas le fruit du hasard puisque le mot « moineau » désigne poétiquement un phallus.

Le problème qui se posait à l'ingénue était le risque de mettre au monde l'enfant d'un esclave, de corrompre son sang avec celui d'un être inférieur et de donner à son époux pour tout héritier un petit « négrillon » pour reprendre les termes de Juvénal[1024]. Les lois sur la répression de l'adultère étaient alors mises en œuvre. Mais, dans le cas où l'ingénue était veuve, divorcée ou tout simplement non mariée et avait une liaison avec un esclave extérieur à sa maison, que se passait-il ? Tacite apporte une réponse claire dans les *Annales* de 52 : « Pallas fait un rapport au Sénat sur le châtiment des femmes qui auraient commerce avec des esclaves ; et on décide que si c'est à l'insu du maître qu'elles s'avilissaient ainsi, elles seraient tenues en esclavage, si c'est avec son agrément, elles seraient traitées en affranchies[1025]. » Dans les deux cas de figure, l'ingénue était déchue de son rang. Une clause du sénatus-consulte claudien de 52 pouvait néanmoins permettre à la femme de

conserver sa liberté. Le maître de l'esclave, quand il se rendait compte du concubinage de ce dernier et qu'il voulait y mettre fin, était tenu de faire une sommation à l'ingénue-concubine. Si elle refusait par trois fois de mettre fin à sa liaison, elle tombait en servitude. Il semblerait, selon le même sénatus-consulte, que l'ingénue-concubine pouvait conserver sa liberté si elle passait un pacte *(pactio)* avec le maître de l'esclave selon lequel les enfants nés de ce concubinage seraient les esclaves de celui-ci[1026]. Ce dédommagement en nature allait à l'encontre des lois sur le statut social des enfants à naître. En effet, la loi voulait que l'enfant né hors mariage suive le statut social de sa mère[1027]. En revanche, l'enfant né d'une union légitime entre deux citoyens héritait du statut de son père, comme le prévoyait la coutume[1028]. La relative permissivité du sénatus-consulte claudien engendrait un désordre certain auquel Hadrien mit fin en abrogeant la loi. Dès lors, la règle du statut social de la mère non mariée en justes noces redevint la règle absolue dans le cas d'un concubinage entre une femme libre et un esclave. Mais, déjà avant Hadrien, Vespasien avait réprouvé cette permissivité en durcissant le sénatus-consulte de Claude. Le premier des Flaviens aurait fait décréter une loi par le Sénat selon laquelle « toute femme qui aurait commerce avec un esclave étranger [à sa maison] serait tenue pour servante[1029] ». Le fait de perdre son statut d'ingénue pour celui d'affranchie *(liberta)* ou d'esclave devait être, du moins dans l'esprit des juristes, une telle infamie qu'il devait suffire à empêcher les honnêtes femmes de se lancer dans un concubinage aussi infamant. Si ces lois ont été créées, elles devaient répondre à une nécessité, mais il est difficile de croire que de nombreuses matrones aient cédé aux amours ancillaires durables au prix de leur dignité.

L'affranchie et le patron

La société romaine était une société d'ordres mais pas de castes. Un esclave pouvait devenir libre et prendre alors le statut d'affranchi. Bien que libre, il restait soumis à son patron et inférieur aux citoyens de naissance libre, y compris dans le domaine sexuel. Il semblerait que certains patrons trop soucieux de leur domination sur leurs affranchis, hommes ou femmes, exigeaient parfois d'eux des faveurs sexuelles[1030].

L'affranchissement pouvait être obtenu par décision testamentaire du maître[1031]. Il était également possible de procéder au rachat de sa liberté pour

les esclaves possédant un pécule suffisant. Il semblerait que ce mode d'affranchissement ait été un phénomène touchant davantage les hommes que les femmes. À l'inverse, il n'était pas rare que les femmes soient affranchies par leur maître à la suite d'un concubinage en vue d'un mariage et de la légitimation de la descendance à venir. Il arrivait souvent qu'un maître, lui-même affranchi, affranchisse son esclave pour l'épouser sans que ce soit le moins du monde choquant. La littérature offre un exemple fameux de ce type d'affranchissement au travers du couple formé par Trimalcion et Fortunata. L'inimitable personnage de Pétrone raconte comment il a acheté son épouse chez un marchand d'esclaves pour faire d'elle une femme libre[1032]. Cette liberté acquise grâce à l'époux devait faire l'objet d'une reconnaissance sans bornes de la part de la femme, comme l'exprime crûment Trimalcion.

À partir de l'époque augustéenne, le mariage entre une affranchie et un plébéien fut permis. Mais toutes les affranchies n'étaient pas contraintes à se marier avec leur patron. Cependant, si elles voulaient épouser un homme de leur choix, elles devaient avoir l'accord préalable de celui-ci[1033]. Si l'on en croit les sources littéraires, les affranchies avaient une vie sentimentale passablement libre, surtout après la mort de leur patron[1034]. Horace confie avoir eu une relation avec l'affranchie Myrtale sans que cela débouche sur un mariage[1035]. À moins d'être mariées en justes noces ou de bénéficier des largesses de leur patron, les affranchies étaient souvent obligées de se prostituer pour vivre. Sans être réduites à offrir leur corps dans la crasse d'une cellule de lupanar, elles échangeaient volontiers cadeaux et argent contre des faveurs sexuelles. Horace expose comment un certain Salluste s'offrait des amours extraconjugales autorisées en courant les affranchies[1036].

Qu'elles aient été motivées par l'amour, la tendresse, le lien du mariage ou le désir sexuel, les relations de toute nature étaient permises entre un plébéien ou un affranchi et une affranchie, qu'il fût ou ne fût pas son patron. En revanche, les lois augustéennes interdisaient le mariage entre un homme de haut rang et une affranchie. Si une telle relation devenait durable, elle ne pouvait que demeurer dans le cadre du concubinage sous peine de mésalliance.

Les relations d'affection sincères entre un patron et une affranchie sont illustrées par deux exemples significatifs sous les Julio-Claudiens et les Flaviens. Il semblerait que Néron et l'affranchie Acté aient eu une véritable relation amoureuse qui se mua en une tendresse durable[1037]. Suétone lui

donne même le nom de concubine pour préciser la nature exacte de leur relation. Selon Tacite, la liaison d'Acté et de Néron était bénéfique à ce dernier car elle l'éloignait de sa mère, Agrippine[1038]. Cette relation patron-affranchie teintée de sentiments et de sexe n'était pas perçue comme choquante, car Acté n'avait pas d'ascendant politique sur Néron. La jeune femme remplissait pleinement les devoirs d'une concubine. Vespasien eut une relation assez similaire avec Cénis, affranchie et femme de confiance d'Antonia la Jeune. Elle était sa concubine et l'aurait aidé à s'enrichir par ses conseils avisés[1039].

Il apparaît que l'affranchie, qu'elle ait été maîtresse, concubine ou épouse, était tolérée et même acceptée par les Romains à condition qu'elle n'envahisse pas la sphère sénatoriale. Celle qui appauvrissait, pervertissait ou poussait son amant à la mésalliance jetait l'opprobre sur elle-même et sur l'homme qu'elle fréquentait.

La femme frappée d'infamie et le citoyen

Infamia signifie honte, déshonneur. L'*infamis* est celui qui a mauvaise réputation, qui a attenté aux pratiques ancestrales et qui déroge au *mos maiorum*, la coutume des anciens. L'*infamis* ne sait pas contenir ses passions, ses mœurs sont vicieuses, il est indigne du groupe humain au sein duquel il vit. En d'autres termes, l'individu *infamis* perdait sa dignité par un comportement honteux. Cette perte devenait une flétrissure, une souillure qui faisait de cet individu un être socialement inférieur quel que fût son statut de naissance[1040].

Les métiers liés au spectacle et à la prostitution frappaient ceux qui les pratiquaient d'infamie. Ils étaient strictement interdits à l'ordre sénatorial sous peine de déchoir de son rang, comme le précisait le sénatus-consulte de Larinum. Parmi la liste des activités prohibées pour l'élite sociale, on trouve celles d'histrion, de gladiateur, de laniste, de souteneur et même d'arbitre[1041]. La souillure des êtres infâmes était contagieuse, et exercer un métier honteux souillait la pureté de l'élite qu'Auguste avait déjà cherché à protéger par ses lois sur le mariage.

Néanmoins, les Romains fréquentaient presque quotidiennement ces êtres inférieurs en se rendant au spectacle ou en sollicitant une prostituée. Avoir des relations sexuelles ponctuelles avec eux n'était pas gênant à condition de

ne pas se ruiner en échange de leurs caresses. Marc Antoine a été critiqué pour les marques d'affection démesurées qu'il donnait à la célèbre mime et courtisane Cythéris. Il lui aurait permis de se déplacer en litière avec autant de serviteurs qu'il en concédait à sa propre mère[1042]. Donner les mêmes prérogatives à une femme noble et à une mime était une situation des plus choquantes. Cela brouillait la perception du statut social de Cythéris. En outre, elle usurpait, grâce à Antoine, les privilèges des matrones pourvues de dignité. La transgression de Cythéris était imputée à Antoine et ternissait sa réputation de citoyen.

Les relations avec les femmes frappées d'infamie ne pouvaient jamais se solder par un mariage sous peine de mésalliance et de contamination. Un homme marié avec une prostituée serait accusé de proxénétisme et deviendrait le souteneur de son épouse, ce qui était un métier infamant. Le concubinage avec des prostituées ou d'anciennes prostituées existait, comme en attestent la loi[1043] et une controverse de Sénèque le Rhéteur. L'objet de la controverse était de savoir si un homme pouvait recueillir un petit-fils né de l'union de son fils et d'une prostituée. L'un des personnages de l'histoire met l'accent sur les qualités de la prostituée, qui se comporte en parfaite concubine[1044]. On retrouve alors le topique de la courtisane vertueuse, comme Hispala Faecenia dans l'affaire des Bacchanales. Si, dans le cas relaté par Sénèque le Rhéteur, la vertu de la prostituée ne fut pas rachetée, on posait tout de même la question de savoir ce qu'il allait advenir de l'enfant né d'un citoyen et d'une prostituée.

Ainsi, les relations sexuelles et sentimentales entre un citoyen et une femme *infamis* étaient monnaie courante dans la Rome impériale. Elles n'avaient rien de dégradant pour le citoyen, à moins qu'il ne traitât sa compagne comme une matrone ou qu'il ne lui cédât sa fortune.

Les unions entre esclaves

La sexualité des esclaves est assez mal connue. On en trouve néanmoins quelques évocations dans la littérature, l'épigraphie et les textes juridiques. Il apparaît qu'en Grèce comme à Rome les familles d'esclaves étaient reconnues par la coutume mais non par le droit et que des esclaves établissaient des concubinages durables *(contubernium)* au sein desquels naissaient des enfants qui suivaient le statut juridique de la mère.

Les auteurs latins ayant traité de l'économie rurale entre le Ier siècle av. J.-C. et le Ier siècle de notre ère étaient tous favorables aux unions de leurs esclaves et notamment en ce qui concernait l'intendant des fermes *(uilicus)*. Ce dernier avait pour mission de gérer l'administration des domaines agricoles de son maître et occupait en cela une fonction de premier ordre. Sa compagne, l'intendante *(uilica)*, exerçait ainsi des fonctions tout aussi importantes et spécifiques à sa condition. Selon Columelle et Caton l'Ancien, le choix de l'intendante appartenait plus au maître qu'à l'intendant. Caton est relativement explicite : « Si le maître te l'a donnée pour épouse, n'en cherche point d'autres[1045]. » Columelle abonde dans ce sens en déconseillant d'avoir un intendant coureur qui aurait un goût immodéré pour les autres femmes ou même pour la sienne[1046]. Les deux auteurs se montrent favorables à une union unique et durable qui soit un véritable mariage de fait. Caton désigne la compagne de l'intendant par le mot *uxor*, qui qualifie bel et bien la femme mariée. Le choix de ce terme « traduit l'homologie entre le *contubernium* (concubinage) dans la *familia* (famille) et le *conubium* (mariage) dans la *ciuitas* (cité)[1047] ». L'intendante, bien qu'esclave, jouissait du privilège d'être perçue dans la famille au sens large comme une *domina*, maîtresse en sa maison et maîtresse en son domaine, secondant le véritable maître et l'intendant. Il ne s'agit pas d'une remise en cause de son statut servile mais de la reconnaissance de l'importance de son rôle au sein du groupe des esclaves des domaines agricoles.

En raison de ses responsabilités, l'intendante devait répondre à certains critères fixés par les deux agronomes. Elle devait être bonne ménagère, propre, gérer les réserves de nourriture avec sagesse et être en bonne forme physique pour être résistante au labeur[1048]. Columelle insiste sur deux autres aspects : l'intendante ne devait être ni trop jeune, ni trop vieille, ni trop belle, ni trop laide. Ces critères physiques se justifient par le fait que l'intendant devait éprouver une certaine attirance pour sa compagne sans que le désir engendré par une femme trop belle ne l'écarte de son travail[1049]. Varron donne les mêmes critères de santé et de beauté moyenne en ce qui concerne la compagne du pâtre[1050]. Il explique clairement pourquoi la compagne d'un esclave rural ne devait être ni trop jeune ni trop vieille. La bergère, très certainement comme les autres femmes esclaves à la campagne, devait, en plus de son travail, avoir des enfants : « En ce qui concerne la reproduction humaine, pour les pâtres qui résident continuellement au domaine, la chose

est facile, car ils ont une compagne d'esclavage à la ferme et la Vénus pastorale n'en demande pas plus[1051]. » Le critère donné par Varron et Columelle se vérifie dans une étude sur l'âge des femmes esclaves à la vente. Il apparaît qu'elles étaient majoritairement vendues dans les tranches d'âge où elles étaient les plus fertiles et les plus à même d'enfanter à moindre risque, c'est-à-dire à partir de treize à quatorze ans mais surtout autour de vingt-deux à vingt-cinq ans[1052].

Ainsi, si les unions durables entre esclaves étaient encouragées par les maîtres, c'était en partie dans le but d'augmenter le cheptel servile par la procréation. Les esclaves nés à la maison, qui portaient le nom de *uernae*, étaient une source d'esclaves de qualité à moindres frais. La natalité servile fut encouragée par des mesures augustéennes qui affranchissaient toute esclave ayant mis au monde cinq enfants. Columelle proposait d'alléger la charge de travail des mères de trois enfants et de les affranchir si elles en avaient plus[1053]. Outre l'augmentation de la main-d'œuvre, les esclaves qui vivaient en famille étaient mieux attachés à leur terre et pouvaient plus difficilement envisager la fuite.

Si les maîtres veillaient tout particulièrement sur les couples serviles dans le milieu rural, on peut supposer que les esclaves avaient un peu plus de liberté sentimentale en milieu urbain où certains exerçaient de hautes fonctions administratives. Au moins une partie d'entre eux pouvaient choisir leur compagne en fonction de leurs sentiments, comme en témoigne un graffiti de Pompéi : « Méthé, esclave de Cominia, [comédienne d']Atellane, aime Chrestus. Que la Vénus de Pompéi leur soit du fond du cœur propice et qu'ils vivent toujours en bonne entente[1054]. »

Néanmoins, les couples monogames et durables ne constituaient pas un modèle unique. Certains esclaves, qu'ils eussent d'importantes fonctions ou non, fréquentaient les prostituées, à l'instar d'Appelles qui, dans un graffiti des thermes marins d'Herculanum, se disait *cubicularius* (valet de chambre) de César[1055].

La compagne du soldat

Dès la fin de l'époque républicaine, on se représentait le citoyen romain d'autrefois comme un soldat, un époux, un père et parfois même un héros. Cette image provient certainement d'une reconstruction idéologique du passé

dans un contexte de crise politique. Spurius Ligustinus incarnait le soldat idéal sous le stylet de Tite-Live. Après avoir commencé dans l'armée comme simple soldat, il reçut pour récompense de sa bravoure six couronnes civiques. Ces longues années passées au service de l'armée ne nuisirent pas à son mariage, et ses huit enfants étaient tous légitimes[1056].

Toutefois, au cours du I^er^ siècle av. J.-C., le métier de soldat se professionnalisa. Dans le cadre de cette professionnalisation, de nouvelles règles s'imposèrent aux contingents de soldats, parmi lesquelles figurait l'interdiction du mariage durant les années de service. Même si cette interdiction est connue par différentes sources, son auteur n'est pas identifié avec certitude, mais il semblerait qu'il s'agisse de l'empereur Auguste[1057].

De prime abord, cela semble assez étonnant dans la mesure où Auguste milita toujours en faveur du mariage et de la procréation. Pourquoi aurait-il interdit à ses soldats d'avoir épouse et enfants légitimes ? En outre, Claude donna aux soldats les privilèges des hommes mariés[1058]. Auguste aurait interdit le mariage aux soldats dans le but de les rendre plus mobiles et plus disciplinés[1059]. Certes, mais en quoi une épouse rend-elle son mari indiscipliné et sédentaire ? Spurius Ligustinus n'hésita jamais à abandonner femme et enfants pour briller sur les champs de bataille. La harangue aux hommes de Scipion imaginée par Tite-Live exhortait les Romains à se battre en pensant à leur femme et à leurs enfants pour stimuler leur courage[1060].

Depuis la loi interdisant le mariage aux soldats, si un militaire était déjà marié avant de s'engager, son union était tout bonnement suspendue[1061]. L'épouse de l'engagé passait alors du statut d'*uxor* (épouse) à celui de divorcée. Pis, elle devenait concubine si elle persistait dans sa relation avec son ex-époux.

Alors, qui étaient les compagnes des soldats si l'épouse légitime n'avait pas sa place dans la vie du militaire romain ? Évidemment, après les batailles, le viol faisait partie de la vie sexuelle du soldat, mais on ne pouvait décemment pas considérer une femme violée à l'occasion comme une compagne !

La prostitution semblerait la réponse la plus appropriée pour assouvir les besoins charnels des soldats. Rappelons que les camps étaient souvent suivis par des cohortes de marchands[1062] de toute sorte qui s'enrichissaient sur le compte des soldats qui venaient dilapider leur solde. Parmi eux devaient se trouver, à n'en pas douter, des prostituées. Dans l'imaginaire collectif, les

militaires romains étaient des « ivrognes et des obsédés sexuels », image d'Épinal que dénonce Yann Le Bohec[1063]. Les soldats n'étaient pas plus portés sur le sexe et le vin que les civils.

En revanche, l'épigraphie semble prouver que les militaires romains pratiquaient bien souvent, pendant leurs longues années de service, le concubinage[1064]. De ces unions sans fondement juridique naissaient bien souvent des enfants qui suivaient naturellement le statut juridique de leur mère. Mais où ces concubines et ces enfants vivaient-ils ? Les sources antiques portent à croire que les femmes étaient interdites dans les camps. Du moins, même si Auguste était parfois accompagné de Livie dans ses campagnes, ce dernier n'autorisait que très rarement ses lieutenants à aller voir leur femme. Dans un poème de Properce, une jeune femme se plaint de ne pas pouvoir rejoindre son mari parti en campagne militaire[1065]. Elle l'attend, fidèle aux règles qui régissent la vie d'une matrone. D'autres sources font allusion à la présence de femmes dans les camps. Tite-Live relate l'exemple d'une princesse celtibère retenue en captivité dans les camps de Scipion. Son statut social élevé lui aurait même valu d'être traitée avec les égards dus à son rang[1066], mais l'historien ne précise pas dans quelle partie du camp la princesse était gardée.

D'autres sources évoquent le cas de femmes ayant suivi leur mari dans les camps. Or celles qui jouissaient d'un tel privilège étaient les épouses des officiers, sénateurs ou chevaliers, à l'instar d'Agrippine l'Ancienne. Par ailleurs, cette dernière semble avoir joué un rôle important dans les camps de son époux. Si l'on en croit Tacite, elle n'était pas seulement la femme de Germanicus, mais elle le secondait aussi auprès des armées. Il lui arrivait de soigner des soldats blessés et elle mit même fin à une sédition, au grand dam de Tibère[1067]. En s'autorisant à haranguer les soldats en raison de son rang et en dépit de sa condition de femme, Agrippine pratiquait une transgression majeure du *mos maiorum*. À cette occasion, elle joua un rôle public et militaire purement masculin et domina des cohortes entières d'hommes grâce à sa noblesse et à sa respectabilité. Parallèlement, il semble qu'elle ait mené une vie de famille à peu près normale. Au moins un de ses enfants serait né dans les camps[1068]. Qui ignore les anecdotes sur le petit Caligula devenu mascotte des légionnaires lorsqu'il accompagnait ses parents dans les camps[1069] ? Mais cette vie familiale n'était réservée qu'à l'élite, et on imagine mal une princesse julio-claudienne dormir sur un grabat dans une tente

ouverte aux quatre vents. Les femmes des commandants devaient être logées dans les *praetoria* (résidence du général) lorsque les camps s'installaient à un endroit précis pour un certain temps. Les fouilles menées sur le site de Vindonissa (Windisch, Suisse) attestent la présence des épouses et des enfants des chefs militaires dans les *praetoria*[1070].

Les femmes des soldats, rabaissées par la loi au rang de concubines, n'avaient pas les privilèges des épouses des chefs. Si, en principe, elles n'avaient pas le droit de suivre leurs compagnons en déplacement, les sources archéologiques prouvent l'existence de maisonnettes construites près des camps où pouvaient s'établir les concubines et les enfants. À chaque fois qu'un nouveau camp était construit, une agglomération sortait de terre autour de celui-ci. Les soldats y retrouvaient leur concubine, qui avait parfois le statut d'esclave ou d'affranchie[1071], et nouaient avec elle des relations durables équivalentes au *contubernium* (concubinage) des civils[1072]. Les sources sont très parcimonieuses à ce sujet, mais Dion Cassius évoque la présence de femmes et d'enfants suivant les soldats lors de l'embuscade des Germains à la bataille de Teutoburg, sous le principat d'Auguste[1073]. De son côté, Tacite rappelle, par l'évocation d'un projet de loi de Severus Caecina daté de 21 apr. J.-C., que la présence des épouses avait été interdite car elles s'effrayaient de tout, leurs déplacements ressemblaient à des migrations barbares et les plus hardies d'entre elles cherchaient à commander aux légions[1074]. Le croisement de ces deux sources semble indiquer que l'interdiction pour les femmes de soldats de suivre les légions a été formulée sous Auguste entre 9 et 14 de notre ère.

À partir du début du II^e^ siècle de notre ère, les fouilles de certains camps en Germanie attestent de la présence des concubines. Ces épouses illégitimes y auraient joué un rôle économique en pratiquant l'artisanat, en tenant des tavernes ou en cuisinant des plats qu'elles revendaient. C'est à la fin du II^e^ siècle que l'autorisation de se marier fut restituée aux soldats. Il est évident que la législation ne faisait que donner une existence juridique à une situation de fait déjà bien établie. Cela ne signifie pas, en l'absence d'autres preuves, que des femmes circulaient plus ou moins librement dans les camps sous le principat d'Auguste.

Au I^er^ siècle, les concubines n'étaient que rarement romaines. Les soldats liaient souvent des relations de couple avec des pérégrines rencontrées dans les régions où ils se déplaçaient. Durant le temps du service, ces femmes

n’avaient aucun statut juridique pour la société romaine. Au terme de leur service, les soldats issus du prétoire ou des cohortes urbaines recevaient, dans le cadre de leur retraite *(honesta missio)*, des gratifications et des droits parmi lesquels le *ius conubii* (droit de se marier) que l’on trouve sur des diplômes militaires. Il s’agissait de la possibilité d’épouser une femme, même si cette dernière n’était pas romaine. Les couples de citoyens dont le mariage avait été suspendu redevenaient des justes noces. Quant aux légionnaires, ils pouvaient contracter des unions légitimes avec les concubines qu’ils avaient au moment de leur service à condition que ces dernières aient légalement accès au mariage. Les soldats des troupes auxiliaires recevaient la possibilité juridique de contracter un mariage valide, assorti de la citoyenneté pour eux-mêmes et leurs enfants légitimes. Par ailleurs, ces soldats d’origine étrangère pouvaient en toute légalité contracter un mariage dans leur propre patrie durant leur service puisqu’il n’était pas reconnu par l’administration romaine.

L’interdiction du mariage des soldats fut levée par Septime Sévère, probablement dans le cadre de nouvelles gratifications qui leur furent accordées[1075]. La compagne du soldat, bien souvent considérée comme une épouse, comme tend à le montrer l’épigraphie funéraire[1076], prit enfin le titre légitime d’épouse. Dans le cas de femmes romaines ou italiennes de naissance libre, être la concubine d’un soldat et le suivre en mission devait être assez dégradant. Ces femmes ne devaient pas être reconnues comme des matrones alors qu’elles devaient en exercer les fonctions, y compris sexuellement.

Selon la coutume et la loi romaines, seule la femme mariée en justes noces pouvait être adultère, car elle risquait symboliquement de souiller son sang en le mélangeant au fluide séminal d’un autre homme que son époux. C’est cette même crainte qui interdisait certains types de relation ou de mariage avec des personnes socialement inférieures ou infâmes. La crainte de la souillure du corps reproducteur de la femme était le corollaire du système patrilinéaire romain. Dans la littérature, cette peur est conjurée par le rire. Les poètes et les satiristes ont prêté aux matrones les amants les plus effroyables car ils communiquaient à leur maîtresse les miasmes de la servilité et de l’infamie. L’eunuque et l’amante féminine étaient également effrayants car ils dérogeaient à la norme sexuelle de la phallocentricité.

Le concubinage découlait généralement de l’interdiction de contracter un mariage, souvent pour des raisons sociales. La part des concubinats italiens

entre deux personnes de statuts sociaux différents est estimée à 89 %[1077]. Si les soldats n'avaient pas le droit de se marier depuis l'époque augustéenne, c'était en partie pour éviter d'abandonner des épouses qui pourraient potentiellement devenir adultères et pour empêcher la naissance d'enfants prétendument légitimes dont les mères auraient été des pérégrines ou des femmes de mauvaise vie. Finalement, la politique familiale augustéenne avait une dimension eugénique.

Conclusion

La sexualité et l'émancipation féminine

« L'érotisme est par excellence le problème personnel. C'est en même temps, par excellence, le problème universel[1078]. » Cette citation de Georges Bataille synthétise toute la difficulté de mener des recherches sur l'érotisme. Les investigations historiques en matière de sexualité doivent s'immiscer dans le domaine le plus intime de la vie de l'individu, domaine qui est largement influencé par le contexte socioculturel. L'historien qui travaille sur l'érotisme passe sans cesse d'une observation au microscope de la société à une observation générale et distanciée. En passant du microcosme au macrocosme érotique d'une civilisation, il devient possible de saisir ce qu'était la sexualité des femmes romaines, ce qu'était la norme et ce qu'était la pratique.

La sexualité féminine était structurée selon un classement binaire : être une matrone (ou bien une matrone en devenir), ou pas. Il a souvent été dit que le citoyen romain devait nécessairement être actif dans une relation sexuelle avec un tiers. En réalité, le citoyen, pour être un homme au sens social et culturel du terme, devait être celui qui pénétrait, le pénétré étant toujours socialement inférieur. Par opposition au citoyen dominant-pénétrant, les femmes étaient forcément des partenaires pénétrées-soumises, soumises dans la hiérarchie sociale et soumises aux plaisirs de l'homme. Mais être une femme à Rome recouvrait plusieurs réalités. Le statut social de chaque femme déterminait son degré de soumission sexuelle. La sexualité était exclusivement phallocentrique. Sans phallus pénétrant, la sexualité n'était qu'une aberration, d'où l'absence de loi condamnant le tribadisme – on ne punit pas ce qui relève du prodige.

Georges Bataille a montré que toute forme de sexualité est porteuse d'une souillure[1079]. Les vestales étaient les femmes les plus chastes *(castae)*, c'est-à-dire les plus pures, car elles étaient exemptes de toute forme de souillure tant sociale que physique ou sexuelle. Évidemment, si toutes les femmes étaient demeurées vierges, Rome n'aurait connu qu'une seule génération de citoyens. Aussi le statut matronal fut-il créé. La matrone devait être *casta* (chaste et pure) tout en mettant au monde les citoyens des générations suivantes. La matrone avait un accès limité à la sexualité tant dans le nombre de partenaires que dans les pratiques. Cela ne voulait pas dire pour autant que le désir et le plaisir étaient absents. Les médecins pensaient que le désir favorisait la conception. Le poète Ovide a aussi évoqué le plaisir féminin, cet ultime raffinement de la sexualité romaine[1080].

La mythologie politique et la religion romaines ont contribué à distinguer les deux catégories sociales de femmes. L'histoire politique, qui encourageait les citoyens à se battre contre toute forme de tyrannie, a également fait émerger des modèles matronaux spécifiques aux patriciens et aux plébéiens dans les figures de Lucrèce et de Virginie. La mythologie politique de Rome fournit aussi des contre-exemples aux matrones avec les personnages de Tullia ou de Tarpéia. La religion romaine confortait les matrones dans leur rôle sexuel en leur proposant des cultes qui leur étaient réservés alors que les non-matrones honoraient des déesses qui favorisaient l'amour charnel.

Celles qui n'étaient pas des matrones n'avaient pas pour mission sociale de mettre au monde des enfants légitimes. Ces femmes pouvaient appartenir à différents statuts sociaux. Elles pouvaient être affranchies et avoir des relations sexuelles en dehors d'un mariage légal, ou bien elles étaient esclaves ou exerçaient un métier infamant tel qu'artiste, souteneuse ou prostituée. Soit ces femmes portaient le stigmate de la servitude, soit elles étaient infâmes du fait de leur métier. Dans une certaine mesure, elles pouvaient être utilisées sexuellement pour le plaisir des hommes. Toutefois, veiller à l'assouvissement des besoins sexuels masculins était avant tout la tâche des prostituées. Ces dernières pratiquaient une sexualité récréative qui n'avait pas pour but la procréation. Mais, dans le lit d'une louve comme dans celui d'une épouse, tous les fantasmes sexuels n'étaient pas admis. Toutes les pratiques qui mettaient à mal le modèle du citoyen dominant-pénétrant et le phallocentrisme n'avaient pas lieu d'être. Les louves romaines avaient elles aussi un modèle dans la mythologie politique sous les traits de la putain vertueuse, Acca Larentia.

Pour préserver la pureté de leur lignage, les Romains ont pratiqué une forte endogamie sociale. Celle-ci était limitée par les frontières de l'inceste. Les stratégies maritales étaient particulièrement méditées au sein des familles impériales et en particulier chez les Julio-Claudiens. Les citoyens, et encore plus les membres des classes dirigeantes, se considéraient comme des êtres supérieurs par leur ascendance dénuée des marques de la servitude ou de l'infamie. Cette supériorité était rendue pérenne par la non-intromission de personnes inférieures dans les lignées familiales. Les lois augustéennes maintenaient les interdictions d'union entre un membre de l'ordre sénatorial et une affranchie, une esclave ou toute personne frappée d'infamie. Cette loi avait pour but de maintenir la pureté des élites. Néanmoins, la loi n'interdisait pas les relations sexuelles entre un homme de la noblesse et des femmes de statut social inférieur dans la mesure où ces relations n'allaient jamais au-delà du concubinage. Les matrones n'avaient évidemment pas le droit d'avoir des relations extraconjugales afin de ne pas mettre en doute la paternité de leurs enfants. En plus d'être condamnées par la morale et la coutume, ces relations extraconjugales étaient punies par la loi. Les anecdotes relatives à des maris trompés sont légion dans la littérature latine. Le plus souvent, les histoires d'adultère étaient traitées sur un ton comique. Les amants des dignes matrones étaient les hommes qui pouvaient susciter le plus d'effroi dans la vie réelle parce qu'ils les contaminaient avec les miasmes de la servitude ou de l'infamie. Les histoires d'adultère dans la littérature latine sont toujours teintées de scandale. Leur morale sous-jacente encourageait les matrones à rester fidèles et les époux à surveiller leur femme.

Future matrone ou future putain, le corps des petites filles était modelé selon les mêmes critères de beauté. Adulte, on distinguait l'une ou l'autre par ses vêtements et sa coiffure. Si les matrones et les autres femmes avaient en commun leur corps aux caractéristiques physiques identiques, elles pouvaient également partager l'envie ou la nécessité de maîtriser leur fécondité. Sur un plan moral, les matrones ne pouvaient pas s'autoriser de telles pratiques. Cependant, le taux de natalité apparemment bas au Haut-Empire prouve qu'elles cherchaient, peut-être massivement, à maîtriser leur fécondité pour des raisons essentiellement vitales, patrimoniales et esthétiques. Les femmes qui exerçaient le métier de prostituée devaient également maîtriser leur fécondité pour continuer à travailler. Certaines se limitaient peut-être à une sexualité non procréatrice (fellation, sodomie) qu'une matrone n'aurait pas pu se permettre. Ce souci commun à de nombreuses femmes pourrait relever

d'une forme d'émancipation. Le *ius trium liberorum*, apparu sous Auguste, maintenait les matrones au foyer en leur faisant courir les dangers inhérents à au moins trois grossesses avant de les récompenser en les affranchissant de toute tutelle masculine. Les esclaves qui mettaient au monde cinq enfants gagnaient, quant à elles, la liberté. L'enfantement était devenu à la fois une servitude et une promesse d'émancipation. D'autres femmes s'émancipèrent en pénétrant la sphère publique, parfois avec fracas, à l'instar des Julio-Claudiennes. Livie écrivait aux ambassadeurs, Agrippine l'Ancienne haranguait les soldats et Agrippine la Jeune dirigea l'Empire pendant quelques mois. Celles qui surent rester discrètes, même en outrepassant les limites que leur fixait leur sexe, passèrent à la postérité comme des femmes exemplaires. Celles dont les transgressions furent manifestes devinrent des parangons du vice. Cet amalgame démontre que l'érotisme et la sexualité étaient, aux yeux des Romains, le baromètre symbolique de la vertu, de la chasteté, de la pudeur, de l'honnêteté et de l'intégrité des femmes.

Le Haut-Empire a connu une courte période qu'on pourrait qualifier, de manière anachronique, d'émancipation féminine, mais cette émancipation ne fut jamais revendiquée comme telle et ne toucha finalement qu'un petit pourcentage de femmes. Cette émancipation naquit accidentellement et mourut prématurément.

NOTES

AVANT-PROPOS

1. BATAILLE G., *L'Érotisme,* Paris, éditions de Minuit, 1957, p. 35.

2. BARDON H., « Rome et l'impudeur », *Latomus,* 24, 1965, p. 517.

3. PUCCINI-DELBEY G., *La Vie sexuelle à Rome,* Paris, Tallandier, 2007, p. 11.

4. CLARKE J. R., *Le Sexe à Rome,* traduit de l'américain par D.-A. Canal, Paris, La Martinière, 2004, p. 11-12.

5. MARCADE J., *Roma Amor, essai sur les représentations érotiques dans l'art étrusque et romain,* Genève, Nagel, 1961, p. 11-28.

6. DUMONT J.-C., *Servus, Rome et l'esclavage sous la république*, Rome, École française de Rome, 1987, p. 31-32.

LECTURE FÉMININE DES MYTHES POLITIQUES

7. GRIMAL P., *L'Amour à Rome*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995, p. 21.

8. PLUTARQUE, *Romulus,* II.

9. PLUTARQUE, *Romulus*, III, 1 et 2.

10. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 3, 10-11.

11. OVIDE, *Fastes,* III, 1-26.

12. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 4.

13. PLUTARQUE, *Romulus,* IV, 3. DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines,* I, 77, 1.

14. DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines,* I, 78, 5.

15. OVIDE, *Fastes,* III, 49-52. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 4, 4. PLUTARQUE, *Romulus*, III, 5.

16. OVIDE, *Fastes,* III, 66-70. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 5, 7 ; I, 7, 1-3. PLUTARQUE, *Romulus*, VIII, 8 et IX.

17. OVIDE, *Fastes,* III, 21.

18. ARIETI J. A., « Rape and Livy's view of roman history », *Rape in antiquity, sexual violence in the greek and roman world,* Deacy S., Pierce K. F. (dir.), Chippenham, Classical Press of Wales, 1997, p. 210.

19. OVIDE, *Fastes,* III, 45-48.

20. DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines,* I, 79, 1-2 : selon les différentes versions, Rhéa Sylvia aurait été mise à mort après la naissance des jumeaux, ou elle aurait été gardée prisonnière dans un lieu secret et libérée après la mort d'Amulius.

21. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 4. Voir aussi : OVIDE, *Fastes,* III, 55-56. PLUTARQUE, *Romulus*, VI ; DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines,* I, 79, 6.

22. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 4, 7.

23. JUVÉNAL, *Satires*, VI, 1-10.

24. OVIDE, *Fastes*, III, 57-58.

25. AULU-GELLE, *Nuits attiques*, VII, 7, 5.

26. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 4, 7.

27. PLUTARQUE, *Romulus*, IV, 4. Voir aussi DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines,* I, 84, 4.

28. PLUTARQUE, *Romulus*, IV, 3 : « D'autres prétendent que c'est une ambigüité sur le nom de la nourrice qui permit à l'histoire de dégénérer en fable. »

29. PLUTARQUE, *Romulus*, IV, 5.

30. AULU-GELLE, *Nuits attiques*, VII, 7, 6-7. PLUTARQUE, *Romulus*, V, 1-4.

31. AULU-GELLE, *Nuits attiques*, VII, 7, 8.

32. OVIDE, *Fastes,* III, 196.

33. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 9.

34. PLUTARQUE, *Romulus,* XIV, 2.

35. OVIDE, *Fastes,* III, 199-200. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 9. PLUTARQUE, *Romulus*, XVI, 3. EUTROPE, *Abrégé de l'histoire romaine,* I, 2, 2.

36. CHARPIN F., *Le Féminin exclu, essai sur le désir des hommes et des femmes dans la littérature grecque et latine,* Paris, Michel de Maule, 2001, p. 28 : dans le cas des Sabines, « les femmes sont utiles, éventuellement ornementales mais toutes équivalentes, puisqu'apparemment il ne s'agit pas de combler un désir, mais simplement de répondre à une fonction de survie ».

37. PLUTARQUE, *Romulus*, XV, 1-2. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 9.

38. PLUTARQUE, *Romulus,* XIV, 7.

39. *Ibid.*

40. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 9.

41. OVIDE, *Fastes,* III, 203-228. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 13.

42. OVIDE, *Les Amours,* II, 4, 15-16 ; III, 8, 61-64.

43. MARTIAL, *Épigrammes,* I, 62.

44. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 163-164.

45. COLUMELLE, *De l'Agriculture,* préface, 9-10.

46. OVIDE, *Les Amours,* I, 8, 39-40.

47. OVIDE, *Les Fards,* 11-18 : « Peut-être, il y a longtemps, sous le roi Tatius, les Sabines auraient mieux aimé, elles, cultiver les champs paternels que leur beauté. C'est l'époque où la matrone épaisse, au teint coloré, assise sur un siège élevé, de son pouce filait sans relâche sa dure tâche ; elle-même enfermait au bercail les troupeaux que sa fille avait fait paître ; elle-même entretenait le feu en y jetant des brindilles et du bois cassé. Mais vos mères ont enfanté des filles délicates. »

48. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, I, 11.

49. PLUTARQUE, *Romulus,* XVII, 2.

50. PROPERCE, *Élégies,* IV, 4, 43-44. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 11.

51. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, I, 11.

52. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, I, 11, 8.

53. PLUTARQUE, *Romulus,* XVII, 2.

54. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 11, 7.

55. OVIDE, *Fastes,* I, 260-262 ; *Métamorphoses*, XIV, 775-777.

56. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 11, 9.

57. DUMÉZIL G., *Tarpéia,* Paris, Gallimard, 1947, p. 280.

58. DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines,* II, 40, fin.

59. DUMÉZIL G., *Tarpéia, op. cit.*, p. 280.

60. PLUTARQUE, *Romulus*, XVII, 7.

61. PROPERCE, *Élégies,* IV, 4, 19-22.

62. PROPERCE, *Élégies,* IV, 4, 54-56.

63. DUMEZIL G., *Tarpéia, op. cit.*, p. 282.

64. OVIDE, *Les Métamorphoses,* VIII, 1-150.

65. PLUTARQUE, *Romulus*, XVIII, 1.

66. TACITE, *Annales*, XI, 19, 1.

67. SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controverses*, I, 3.

68. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 46.

69. *Ibid.*

70. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 47.

71. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 48.

72. EUTROPE, *Abrégé d'histoire romaine,* I, 7, 2.

73. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 46.

74. PSEUDO-SÉNÈQUE, *Octavie*, I, 304-312 : le crime de Tullia est comparé au matricide de Néron.

75. OVIDE, *Fastes,* II, 725-740. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 57.

76. OVIDE, *Fastes,* II, 261-785. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 57.

77. OVIDE, *Fastes*, II, 262-264. La blondeur de Lucrèce est aussi évoquée dans les *Héroïdes*, XX, 59-60.

78. LAIGNEAU S., *La Femme et l'Amour chez Catulle et les élégiaques augustéens,* Bruxelles, Latomus, 1999, p. 37 et 41.

79. CURRAN L. C., « Rape and Rape Victims in the Metamorphoses », *Arethusa,* 11, 1978, p. 236.

80. JOPLIN P. K., « Ritual work on human flesh : Livy's Lucretia and the rape of the body politic », *Hélios,* 17-1, 1990, p. 61.

81. OVIDE, *Fastes,* II, 785-810. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 58.

82. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 58.

83. OVIDE, *Fastes,* II, 830-834. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 58.

84. OVIDE, *Fastes*, II, 835-852. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 59. OVIDE, *Fastes,* II, 685-687.

85. HYGIN, *Fables*, 256.

86. OVIDE, *Fastes,* II, 847 : « Cette matrone à l'âme virile » ; VALÈRE MAXIME, *Faits et dits mémorables,* VI, 1, 1 : « Celle qui a guidé Rome vers la Pudeur, Lucrèce, avait une âme virile que le sort s'est plu à tromper en lui attribuant le corps d'une femme. »

87. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* I, 59.

88. MARTIAL, *Épigrammes,* I, 90 ; XI, 16 ; XI, 104.

89. JUVÉNAL, *Satires,* X, 289-295.

90. Cicéron y fit quelques références approximatives : *De la République*, II, 63 ; *De finibus*, II, 66.

91. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* III, 43. DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines,* X, 36-39 ; 44-47.

92. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* III, 48 : « La fatale beauté de la victime. »

93. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* III, 46. L'abréviateur Diodore de Sicile fait d'elle une patricienne pauvre : *Bibliothèque historique,* XII, 24, 2-5.

94. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* III, 44.

95. DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines,* XI, 5.

96. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* III, 44.

97. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* III, 46.

98. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* III, 47.

99. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, III, 48.

100. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, III, 49.

101. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* III, 50.

102. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* III, 54.

103. Dans sa version très courte des faits, Eutrope ne mentionne même pas le nom de Virginie. Il n'est question que de Virginius et de sa fille : *Abrégé de l'Histoire romaine,* I, 18, 2.

104. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* III, 45.

105. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* III, 47.

106. JOPLIN P. K., article cité, p. 67.

107. ARIETI J. A., article cité, p. 219.

108. MUSONIUS RUFUS, *Entretiens et fragments*, III.

109. MUSONIUS RUFUS, *Entretiens*, IV.

110. *Éloge funèbre d'une matrone*, I, 30.

111. HORACE, *Épodes*, II, 37-55.

112. VARRON, *Économie rurale*, II, 10, 7.

113. *Éloge funèbre d'une matrone*, I, 30-31.

114. DURRY M., « Les Femmes et le vin », *REL*, 33, 1955, p. 109-110.

115. LUCRÈCE, *De la nature*, 1780-1783 : « C'est souvent par sa conduite, sa complaisance, par le soin de sa personne qu'une femme réussit d'elle-même à plaire à un homme, à partager son existence. Au reste l'habitude engendre l'amour. »

116. PLUTARQUE, *Dialogues sur l'Amour*, 9.

117. 111. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucillius*, 94.

118. MARTIAL, *Épigrammes*, X, 47.

119. AULU-GELLE, *Nuits attiques*, I, 17, 4.

120. AULU-GELLE, *Nuits attiques,* I, 23, 2-10.

121. OVIDE, *Métamorphoses*, VII, 690-865.

122. OVIDE, *Héroïdes,* IX, 27-31.

123. COLUMELLE, *De l'agriculture,* préface, 1-9.

124. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 149-160 ; 510-515.

125. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* IX, 56-58.

126. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 136-137 : « Mais pourquoi le mari de Censennia la proclame-t-il la meilleure des femmes ? Elle lui a donné un million. C'est son tarif pour décerner un prix de vertu. »

CULTES FÉMININS, CARCANS SOCIAUX

127. OVIDE, *Fastes,* VI, 285-290 : « On dit que Saturne rendit d'abord Ops mère de Junon et de Cérès ; Vesta naquit la troisième ; les deux premières devinrent épouses, et enfantèrent à leur tour ; une des trois refusa seule de se livrer aux embrassements d'un époux. Faut-il s'étonner si, vierge elle-même, elle veut des vierges pour prêtresses, ne confiant qu'à de chastes mains le soin de son sanctuaire ? »

128. AULU-GELLE, *Nuits attiques,* I, 12, 1- 14.

129. SUÉTONE, *Auguste,* 31.

130. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LV, 22.

131. SUÉTONE, *Auguste,* 44 ; *Néron,* 11.

132. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LVI, 10. SUÉTONE, *Auguste,* 31.

133. STAPLES A., *From Good Goddess to Vestal Virgin, Sex and Category in Roman Religion,* Londres, Routledge, 1998, p. 150-151.

134. MOREAU PH., *Incestus et prohibitae nuptiae, l'inceste à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 139-143.

135. PLUTARQUE, *Numa,* 14.

136. SUÉTONE, *Domitien,* 8.

137. DUMÉZIL G., *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974, p. 578.

138. SCHEID J., « D'indispensables "étrangères" : les rôles religieux des femmes à Rome », *Histoire des femmes en occident,* t. 1, *L'Antiquité,* Duby G., Perrot M. (dir.), Paris, Plon, 1991, p. 42.

139. BOËLS-JANSSEN N., *La Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Collection de l'École française de Rome, 176, Rome, 1993, p. 105.

140. DUMÉZIL G., *La Religion romaine archaïque, op. cit.,* p. 163-164.

141. BOËLS-JANSSEN N., « La prêtresse aux trois voiles », *REL*, 67, 1989*,* p. 117.

142. PLUTARQUE, *Questions romaines,* 50. Plutarque fait cependant mention d'une exception où le couple de flamines avait eu l'autorisation de se séparer, mais le divorce fut accompagné de cérémonies religieuses particulières.

143. AULU-GELLE, *Nuits attiques,* X, 15.

144. FESTUS, *De la signification des mots,* p. 484 L.

145. BOËLS-JANSSEN N., « La Prêtresse… », article cité, p. 120.

146. OVIDE, *Fastes,* III, 393-398 ; VI, 219-234.

147. OVIDE, *Fastes,* II, 267-452.

148. BOËLS-JANSSEN N., *La Vie religieuse, op. cit.*, p. 304.

149. SUÉTONE, *Auguste,* 31.

150. BOËLS-JANSSEN N., *La Vie religieuse, op. cit.*, p. 283.

151. OVIDE, *Fastes*, I, 617- 627 ; PLUTARQUE, *Questions romaines*, 56.

152. OVIDE, *Fastes,* I, 628-629.

153. AULU-GELLE, *Nuits attiques,* XVI, 16, 4.

154. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* IV, 2.

155. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* X, 23.

156. OVIDE, *Fastes,* V, 185-330. Lactance, auteur chrétien de la fin du III^e^ et du début du IV^e^ siècle, donne pour origine aux *ludi florales* une prostituée nommée Flora qui aurait légué ses richesses au peuple et institué un fonds pour donner des jeux. Son explication s'inscrit dans la tradition de la putain généreuse dont Acca Larentia est le meilleur exemple. LACTANCE, *Institutions divines*, 20, 6-8.

157. CELS SAINT-HILAIRE J., « Le fonctionnement des *Floralia* sous la République », *Dialogues d'Histoire ancienne,* 3, 1977, p. 262.

158. OVIDE, *Fastes,* V, 331-378.

159. TERTULLIEN, *Les spectacles*, 17, 3.

160. VALÈRE MAXIME, *Faits et dits mémorables,* II, 10, 8. MARTIAL, *Épigrammes,* I, préf. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius,* 97, 8.

161. CORDIER P., *Nudités romaines, un problème d'histoire et d'anthropologie,* Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 218-222.

162. GRIMAL P., *L'Amour à Rome, op. cit.*, p. 65.

163. STRABON, *Géographie,* VI, 2, 5.

164. SCHILLING R., *La Religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste,* Paris, Éd. de Boccard 1982, p. 254-262.

165. Voir les *Fastes* de Préneste, *CIL*, I², p. 236.

166. OVIDE, *Fastes,* IV*,* 863-900.

167. BOËLS-JANSSEN N., « *Matrona/Meretrix* : duel ou duo ? À propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain », *Hommage à J. Champeaux,* Varietates Fortunae, *religion et mythologie à Rome,* Paris, Presse de l'université Paris-Sorbonne, 2010*,* p. 103 *sq.*

168. OVIDE, *Fastes,* III, 523-696.

169. BOËLS-JANSSEN N., « *Amator Elusus,* l'amoureux mystifié : topos littéraire ou mythe ? », *REL,* 80, 2002*,* p. 59.

170. MARTIAL, *Épigrammes,* IV, 64.

171. 45. MACROBE, *Saturnales,* I, 12. BOËLS-JANSSEN N., *La Vie religieuse…, op. cit.,* p. 28-35.

172. OVIDE, *Fastes,* IV, 133.

173. BOËLS-JANSSEN N., *La Vie religieuse…, op. cit.,* p. 324. CHAMPEAUX J., *Le Culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain,* Rome, École française de Rome, 1982, p. 377.

174. PLUTARQUE, *Questions romaines,* 74, 281e.

175. GRIMAL P., *L'Amour à Rome, op. cit.*, p. 67.

176. SCHILLING R., *op. cit.*, p. 229.

177. CORDIER P., *op. cit.*, p. 237.

178. OVIDE, *Fastes,* IV, 134.

179. JEAN LE LYDIEN, *De mensibus,* 4, 64.

180. OVIDE, *Fastes,* IV, 148-149.

181. SCHILLING R., *op. cit.*, p. 231-232, 395.

182. SCHEID J., article cité, p. 416.

183. CHAMPEAUX J., *Le Culte de la Fortune…, op. cit.,* p. 388-389. BOËLS-JANSSEN N., *La Vie religieuse…, op. cit.,* p. 333.

184. PLUTARQUE, *Vie de Romulus,* 29, 2-9.

185. VARRON, *De la langue latine,* VI, 18.

186. BOËLS-JANSSEN N., « *Matrona/meretrices*… », article cité, p. 109 *sq.*

187. MARCADE J., *op. cit.*, p. 26.

188. HORACE, *Satires,* I, 8.

189. PLUTARQUE, *Vie de Camille,* 33.

190. PLUTARQUE, *Vie de Romulus,* 29, 10.

191. OVIDE, *Fastes,* V, 154. PROPERCE, *Élégies,* IV, 9, 21-36.

192. MACROBE, *Saturnales,* I, 12.

193. OVIDE, *Fastes,* V, 147-158.

194. PLUTARQUE, *César,* X.

195. BROUWER H. H. J., *Bona Dea, The Sources and a Description of the Cult,* Leyde, Brill, 1989, p. 361.

196. PLUTARQUE, *César,* X-XI.

197. MACROBE, *Saturnales,* I, 12.

198. PLUTARQUE, *Questions romaines*, 20.

199. JUVÉNAL, *Satires*, VI, 310-334.

200. OVIDE, *Fastes*, I, 394. TURCAN R., *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 289.

201. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXXIX, 15, 6-8.

202. OVIDE, *Fastes*, I, 395-415.

203. OVIDE, *Fastes*, 403-435.

204. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXXIX, 8, 3 ; 7-8.

205. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* XXXIX, 13, 8-14.

206. *CIL,* I², 581.

207. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* XXXIX, 16-17.

208. GRIMAL P., *L'Amour à Rome, op. cit.*, p. 56.

209. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* XXXIX, 15.

210. PAILLER J.-M., *Bacchanalia, la répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie,* BEFAR 270, Rome, École française de Rome, 1988, p. 528-536.

211. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* XXXIX, 9, 5-7.

212. TURCAN R., *op. cit.*, p. 289-290.

213. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* XXXIX, 18, 8-9.

214. GRIMAL P., *L'Amour à Rome, op. cit.*, p. 56.

215. ÉTIENNE R., *La Vie quotidienne à Pompéi,* Paris, Hachette, 1998, p. 216-217.

216. HEYOB S. K., *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World,* Étude préliminaire aux religions orientales dans l'Empire romain n° 51*,* Leyde, Brill, 1975, p. 48-49.

217. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIII, 2.

218. GRIMAL P., *L'Amour à Rome, op. cit.,* p. 312. TURCAN R., *op. cit.*, p. 90.

219. HEYOB S. K., *op. cit.*, p. 15.

220. *Ibid.,* p. 80.

221. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 489.

222. OVIDE, *Les Amours,* II, 13.

223. OVIDE, *L'Art d'aimer,* I, 77-78 ; III, 393, 635-636.

224. HEYOB S. K., *op. cit.*, p. 58. TURCAN R., *op. cit.*, p. 113 et 118. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 535-541 : « Chaque fois qu'elle a fait l'amour avec son mari pendant la période tabou, […], c'est [le mari] qui demande grâce pour [la femme], c'est par ses larmes et ses marmottages préfabriqués qu'Osiris se laisse fléchir et pardonne – à condition bien entendu d'avoir reçu l'offrande corruptrice d'une oie grasse et d'une pâtisserie fine. »

225. PROPERCE, *Élégies,* IV, 5, 33-34.

226. FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités judaïques*, XVIII, 65-80.

227. FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités judaïques,* XVIII, 81-84.

228. TURCAN R., *op. cit.*, p. 117.

229. HEYOB S. K., *op. cit.*, p. 80 et 127.

LES INTERDITS

230. Gaius in *Digeste,* 24, 2, 2, 1. Paul in *Digeste,* 24, 2, 9. Ulpien in *Digeste,* 38, 11, 1, 1.

231. RAEPSAET-CHARLIER M.-Th., « Ordre sénatorial et divorce sous le Haut-Empire : un chapitre de l'histoire des mentalités », *Acta Classica universitatis scientiarum Debreceniensis,* XVII-XVIII, 1981-1982, p. 169.

232. FAU G., *L'Émancipation féminine à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 3

233. CICÉRON, *Pro Caelio*, 1-31. Cicéron nous a légué un pamphlet enflammé contre cette femme qui aurait eu une sexualité dépravée. Selon Apulée, Clodia aurait été la Lesbie de Catulle (*Apologie*, 10). Si tel est bien le cas, elle a vraiment eu une relation adultère avec le célèbre poète qui l'adule et la hait tour à tour (*Poèmes*, 5, 7, 37, 43, 72, 75, 79, 83, 86, 87, 92).

234. DION CASSIUS, *Histoire romaine*, LIV, 16.

235. DION CASSIUS, *Histoire romaine*, LVI, 1 ; SUÉTONE, *Auguste*, 34.

236. DION CASSIUS, *Histoire romaine*, LV, 2 : pour consoler Livie après la mort de Drusus, Auguste la fit compter au nombre des femmes qui avaient eu trois enfants alors qu'elle n'en eut que deux en réalité. De même, Martial, par la faveur de Titus, avait obtenu le *ius trium liberum* (*Épigrammes*, II, 92).

237. Gaius in *Digeste*, 2, 111 ; 2, 144 ; 2, 286 ; Ulpien in *Digeste*, 22, 3. La loi ayant généré un fort mécontentement, elle a été amendée sur le plan fiscal par la *Lex Papia Poppaea*.

238. Ulpien in *Digeste,* 23, 2, 43 pr.-5. ; 23, 2, 43, 6-9 ; 23, 2, 43, 12-13 ; 23, 2, 43, 12.

239. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* IV, 4, 5.

240. RAEPSAET-CHARLIER M.-Th., « La vie familiale des élites dans la Rome impérial : le droit et la pratique », *Cahier du centre G. Glotz,* V, 1994, p. 179-191.

241. DUMONT J.-C., *Servus…, op. cit.,* p. 96 *sq*.

242. CORDIER P., *op. cit.*, p. 148-151.

243. PÉTRONE, *Satiricon,* LXXV : « J'ai quand même été quatorze ans le petit ami de Monsieur, il n'y a pas de honte si c'est le maître qui commande. »

244. HORACE, *Épodes,* I, 18, 72-75 : « Que tes sens ne prennent point feu pour une servante ou pour un jeune esclave quand tu as franchi le seuil d'un ami qu'il te faut respecter : crains que le maître de ce beau garçon ou de cette fille de prix, ne croie te combler par un présent qui lui coûte peu ou, s'il refuse, ne te fasse de la peine. »

245. Marcien in *Digeste,* 23, 2, 28 : « Le patron ne peut point épouser son affranchie malgré elle. » Ulpien in *Digeste,* 23, 2, 29.

246. Celse in *Digeste,* 23, 2, 23. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIV, 16. Ulpien in *Digeste,* 23, 2, 31.

247. Paul in *Digeste,* 23, 2, 47.

248. Ulpien in *Digeste,* 20, 1, 8.

249. PÉTRONE, *Satiricon,* 75. JUVÉNAL, *Satires*, VI.

250. MORABITO M., « Droit romain et réalités sociales de la sexualité servile », *Droit, histoire et sexualité,* Poumarède J., Royer J.-P. (dir.), Toulouse, Publications de l'Espace juridique, 1987, p. 9.

251. MOREAU PH., *Incestus…, op. cit.,* p. 18-19.

252. HYGIN, *Fables,* 253.

253. OVIDE, *Métamorphoses,* X, 300-304.

254. OVIDE, *Métamorphoses,* X, 360-518.

255. OVIDE, *Métamorphoses,* X, 345-348.

256. DUPONT F., *Le Plaisir et la loi,* Paris, Maspéro, 1977, p. 162.

257. FABRE-SERRIS J., *Mythes et poésie dans les* Métamorphoses *d'Ovide, fonctions et significations de la mythologie dans la Rome augustéenne*, Lille, Klincksieck 1995, p. 196-197.

258. SUÉTONE, *Caligula,* 23.

259. SUÉTONE, *Caligula,* 52. MOREAU PH., *Incestus…, op. cit.,* p. 93. SUÉTONE, *Caligula,* 23.

260. MOREAU PH., *Incestus…, op. cit.*, p. 34.

261. TACITE, *Annales,* VI, 19. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LVIII, 22.

262. OVIDE, *Métamorphoses,* IX, 455-665.

263. OVIDE, *Héroïdes,* XI, 1-60.

264. OVIDE, *Héroïdes,* XI, 61-66.

265. OVIDE, *Héroïdes,* XI, 80-106.

266. PLUTARQUE, *César,* X, 11. CICÉRON, *Pro Caelio,* I, 2 ; XIII, 32.

267. CATULLE, *Poèmes,* 79.

268. QUINTILIEN, *Institution oratoire,* IX, 2, 99.

269. CICÉRON, *Pro Caelio,* XIII, 32.

270. SUÉTONE, *Claude*, 27. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 33.

271. SUÉTONE, *Claude*, 29.

272. SUÉTONE, *Néron*, 7.

273. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 33.

274. CIZEK E., *Néron,* Paris, Fayard, 1982, p. 176.

275. PSEUDO-SÉNÈQUE, *Octavie,* 219-221. Voir aussi MOREAU PH., *Incestus…, op. cit.*, p. 261.

276. BAUMAN R., *Women and Politics in ancient Rome,* Londres, Routledge, 1992, p. 161. MOREAU PH., *Incestus…, op. cit.*, p. 93.

277. SUÉTONE, *Caligula,* 24. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIX, 3 ; LIX, 11.

278. SUÉTONE, *Caligula,* 24.

279. SUÉTONE, *Caligula,* 15.

280. SUÉTONE, *Caligula,* 25.

281. MARTIAL, *Épigrammes,* II, 4.

282. CATULLE, *Poèmes,* 90.

283. TACITE, *Annales,* XIII, 18-21 : la fausse accusation de complot fut finalement révélée et les coupables, châtiés.

284. TACITE, *Annales,* XIV, 2.

285. SUÉTONE, *Néron,* 28.

286. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXI, 11.

287. AURÉLIUS VICTOR, *Des Césars,* V, 8-11.

288. SUÉTONE, *Néron,* 28.

289. CIZEK E., *op. cit.*, p. 40.

290. TACITE, *Annales,* XIV, 2, 1. MOREAU PH., *Incestus…, op. cit.*, p. 35-36.

291. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXI, 14. SUÉTONE, *Néron,* 34. TACITE, *Annales,* XIV, 9, 1.

292. MOREAU PH., *Incestus…, op. cit.*, p. 179-187 et tableau p. 363.

293. CATULLE, *Poèmes,* 74.

294. Un autre poème de Catulle concernant une femme et son oncle insiste encore sur la dimension incestueuse de ce type de relation (*Poèmes,* 111 : « Aufilena, se contenter toute sa vie d'un seul homme est pour une épouse une gloire sans égale ; mais il vaut mieux pour une femme se donner à n'importe qui que d'avoir de son oncle des cousins pour enfants »).

295. SUÉTONE, *Claude,* 26. TACITE, *Annales,* XII, 1-2.

296. SUÉTONE, *Claude,* 39.

297. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 31 ; SUÉTONE, *Claude,* 26 ; TACITE, *Annales,* XII, 3.

298. TACITE, *Annales,* XII, 2.

299. TACITE, *Annales,* XII, 5.

300. TACITE, *Annales,* XII, 5-6.

301. SUÉTONE, *Claude,* 26.

302. MOREAU PH., *Incestus…, op. cit.,* p. 200.

303. SUÉTONE, *Claude,* 26. TACITE, *Annales,* XII, 7, 2.

304. SUÉTONE, *Claude,* 29. TACITE, *Annales,* XII, 8.

305. PSEUDO-SÉNÈQUE, *Octavie,* 141-142.

306. SUÉTONE, *Domitien,* 22.

307. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXVII, 3.

308. JUVÉNAL, *Satires,* II, 29-33. SUÉTONE, *Domitien,* 22.

309. MOREAU PH., *Incestus…, op. cit.,* p. 203.

310. SÉNÈQUE, *Phèdre,* 143-144.

311. OVIDE, *Héroïdes,* IV.

312. MARTIAL, *Épigrammes,* IV, 16.

313. CATULLE, *Poèmes,* 67.

314. *Ibid.* Le crime du père est rendu par la notion du viol de la couche : « Mais on raconte que le père de ce mari a violé sa couche *(uiolasse cubicule)* et souillé par un crime cette maison infortunée. »

315. SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controverses,* VI, 6.

316. OVIDE, *Métamorphoses,* VI, 447-674.

317. MOREAU PH., *Incestus…, op. cit.,* p. 21-30.

318. MOREAU PH., « Rome : the Invisible Children of Incest », *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture,* V. Dasen, Th. Späth (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 319. Gaius, *Institutes,* 1, 64.

319. MOREAU PH., « Rome : the Invisible Children of Incest », article cité, p. 329 : « Whatever the reasons, it remains that in Rome the children of incest, without arousing horror, which in any case would have led to keeping their existence secret, remain largely invisible to us. »

320. HERITIER F., « Symbolique de l'inceste et de sa prohibition », *La Fonction symbolique,* Izard M., Smith P. (éd.), Paris, Gallimard, 1979, p. 209-243. BATAILLE G., *op. cit.*, p. 230.

321. LEVI-STRAUSS C., *Les Structures élémentaires de la parenté,* Paris, 1967, p. 565 : la théorie lévi-straussienne de l'échange a été reprise plus récemment dans : HERITIER F., *L'Exercice de la parenté,* Paris, Seuil, 1981.

322. MOREAU PH., « Le mariage dans les degrés rapprochés, le dossier romain (I^er^ siècle av. J.-C.-III^e^ siècle apr. J.-C.) », *Épouser au plus proche, inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la méditerranée,* Bonte P. (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS, 1994, p. 71.

CORPS FÉMININ, CORPS REPRODUCTEUR

323. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 4, 37.

324. PÉTRONE, *Satiricon,* 25.

325. *Ibid.*

326. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XI, 94.

327. GOUREVITCH D., RAEPSAET-CHARLIER M.-TH., *La Femme dans la Rome antique*, Paris, Hachette Littératures, 2001, p. 127. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 6 ; Macrobe, *Commentaire au songe de Scipion,* 1, 6, 70-71 ; GALIEN, *De sanitate tuenda,* 6, 2 (= Künh, VI, p. 387).

328. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 14, 61 : « Passé la cinquantième année, la femme n'enfante plus ; le plus souvent, elle voit cesser, à la quarantaine, le flux menstruel » ; VII, 15, 66 : « Ce flux si curieux et si pernicieux apparaît tous les trente jours chez la femme, et, à plus larges flots tous les trois mois ; chez quelques femmes, plus souvent que tous les mois et chez certaines, jamais. Dans ce dernier cas, la procréation n'est pas possible. »

329. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 8 : « Quant au fait que certaines femmes conçoivent sans être réglées du tout, c'est un mensonge. »

330. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 7 : « Il faut, avant que l'écoulement menstruel n'apparaisse, essayer de le favoriser à partir de la treizième année d'âge, afin qu'il ait lieu lui-même et avant défloration » ; I, 10 : « Il est bon de maintenir une fille vierge jusqu'à ce que la menstruation s'installe d'elle-même. On aura alors la preuve que sa matrice est capable de remplir la fonction qui lui est propre, la conception. »

331. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 9. On retrouve la même idée chez Ovide (*L'Art d'aimer*, III, 80).

332. MACROBE, *Saturnales,* VII, 6. *Code Justinien*, 5, 4, 24. Selon Pline, cette différence entre les filles et les garçons s'explique par le fait que ces derniers étaient pubères plus tard (*Histoire naturelle,* VII, 4, 37).

333. ROUSSELLE A., « La politique des corps, entre procréation et continence à Rome », *Histoire des femmes en occident,* t. 1, *op. cit.*, p. 325 : l'auteur ajoute l'exemple de la femme de Quintilien qui fut mère à 13 ans.

334. Ulpien in *Digeste*, 24, 1, 32, 27.

335. PLUTARQUE, *Numa,* 26, 1, 2 : « Les Romains, au contraire, mariaient leurs filles à douze ans, ou même plus tôt ; car, de cette façon, elles apporteraient sûrement à leurs époux un corps et un cœur purs et intacts. »

336. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIV, 16. SUÉTONE, *Auguste,* 34.

337. 15. GOUREVITCH D., RAEPSAET-CHARLIER M.-TH., *op. cit.*, p. 100 : « Alors la jeune mariée est censée découvrir les mots qu'on apprend dans le mariage, ou *nupta uerba*, les mots du sexe masculin et féminin. » Voir aussi CATULLE, *Poèmes,* 61, 181-235.

338. STACE, *Silves,* I, II, 34-277.

339. PÉTRONE, *Fragments,* 26 : « Déliez, jeunes épouses, ces voiles de lin qui tiennent vos appâts captifs, et confiez-vous sans crainte à votre maître. N'allez pas déchirer de vos ongles ce visage d'albâtre ; ne repoussez pas les caresses. Cette nuit qui vous effraye n'offre pourtant aucun danger. Pourquoi vous défendre ? Lorsqu'il aura vaincu, votre triomphe est certain. »

340. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 78. Voir aussi : SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controverses,* I, 2, 22.

341. *Priapées,* 3 : « […] Donne-moi ce que la jeune mariée la nuit de ses noces donne au désir de son mari car innocente elle craint qu'ailleurs il ne la blesse. J'aurais pu… mais il est bien plus clair de parler comme tout le monde et de dire donne-moi ton cul *(da pedicare)*. »

342. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 7.

343. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XX, 4, 21, 52 ; XXXV, 34.

344. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 6.

345. *Ibid.* : « Dans les cas de grossesse, le sang est consacré à la nourriture du fœtus. »

346. GOUREVITCH D., *Le Mal d'être femme, la femme et la médecine dans la Rome antique,* Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 117. Martial, *Épigramme,* XI, 71 : « Après s'être dite hystérique à son vieille époux, Léda déplore d'être dans la nécessité de se faire besogner ; cependant, avec des pleurs et des gémissements, elle assure que sa santé ne vaut pas ce sacrifice et elle déclare qu'elle aimerait mieux se donner la mort. Son mari la supplie de vivre, de ne pas renoncer ainsi à la fleur de ses années, et il autorise ce qu'il n'est déjà plus en état de faire lui-même. Aussitôt arrivent les médecins, et les femmes de l'art se retirent. Voilà Léda les pieds en l'air… Ah ! le pénible remède. »

347. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 16-17.

348. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 5.

349. MARTIAL, *Épigrammes,* I, 90.

350. *CIL*, IV, 10004.

351. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes*, Pinax 139, Mustio, I, 76.

352. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes*, Pinax 139, Caelius, II, 112.

353. PAUL D'ÉGINE, *La chirurgie,* 70.

354. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XI, 109.

355. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 11.

356. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 10.

357. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XXVIII, 23.

358. BATAILLE G., *op. cit.*, p. 61.

359. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 12. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 16, 67.

360. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 12.

361. GOUREVITCH D., *Le Mal d'être femme…, op. cit.,* p. 140. LUCRÈCE, *De la nature,* 1263-1267.

362. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 12.

363. HÉLIODORE, *Les Éthiopiques,* IV, 8.

364. GOUREVITCH D., « Se mettre à trois pour faire un bel enfant ou l'imprégnation par le regard », *L'Évolution psychiatrique,* 52-2, 1987, p. 559-563.

365. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 11, 49.

366. ARISTOTE, *Traité de la génération des animaux*, IV, 5, 1-3.

367. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XX, 3 et 49.

368. GOUREVITCH D., RAEPSAET-CHARLIER M.-Th., *op. cit.*, p. 130-131.

369. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 14.

370. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 16.

371. AULU-GELLE, *Nuits attiques,* III, 16, 1-23. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 5, 38.

372. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 3.

373. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 8, 45-46 : « Naître les pieds en avant est contraire à la nature : pour cette raison on a donné à ces enfants le nom d'Agrippa qui veut dire "enfanté difficilement", c'est ainsi dit-on que naquit M. Agrippa […]. Toute sa descendance a été néfaste a monde, en particulier les deux Agrippine, qui donnèrent respectivement naissance aux empereurs Caligula et Domitius Néron, tous deux des fléaux du genre humain. […] Néron lui aussi, qui a régné naguère et s'est conduit pendant tout son règne en ennemi de l'humanité, naquit les pieds les premiers, comme l'écrit sa mère Agrippine. »

374. GOUREVITCH D., « La chirurgie obstétricale dans le monde romain : césarienne et embryotomie », *Naissance et petite enfance dans l'antiquité, Actes du colloque de Fribourg, 28 nov.-1er dec. 2001,* Fribourg, 2004, p. 244. BONNET-CADILHAC C., « Les accouchements difficiles », *Maternité et petite enfance dans l'antiquité romaine, Bourges, exposition au Muséum d'histoire naturelle, 6 novembre 2003-28 mars 2004,* GOUREVITCH D., MOIRIN A., ROUQUET N. (dir.), p. 71.

375. ROUSSELLE A., « La politique des corps, entre procréation et continence à Rome », *Histoire des femmes en Occident,* t. 1*, op. cit.*, p. 322.

376. GOUREVITCH D., « La mort de la femme en couches et dans les suites de couches », *La Mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain, Actes du colloque de Caen (nov. 1985), université de Caen,* HINARD F. (éd.), Caen, Presses universitaires de Caen, 1987, p. 192.

377. GOUREVITCH D., RAEPSAET-CHARLIER M.-TH., *op. cit.*, p. 141.

378. *Éloge funèbre d'une matrone romaine,* I, 27-30 ; II, 31-48.

379. SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controverses,* II, 5.

380. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* III, 18.

381. LUCRÈCE, *De la nature*, 1238-1240.

382. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* III, 18.

383. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 13, 57. LUCRÈCE, *De la nature*, 1245-1255.

384. 62. MARTIAL, *Épigrammes,* X, 102 : « Tu me demandes, Avitius, par quel moyen Philétus est devenu père, lui qui jamais ne fit rien pour cela ? Gladitanus te le dira, mon cher Avitius, lui qui n'écrit rien et pourtant est poète. »

385. JUVÉNAL, *Satires,* IX, 70-86 : « D'après toi, ça se paie combien un client qui pousse le dévouement jusqu'au sacrifice au point que sans lui ta femme serait encore pucelle ? Tu sais très bien comme tu m'as supplié, harcelé, avec quels accents et quelles promesses […]. Le lit conjugal peut témoigner, et toi aussi qui as entendu la musique du plumard et la chanson de Madame ! Il y a bien des familles où un mariage boiteux, au bord du divorce, a

été sauvé par l'amant. […]. Ça ne mérite donc pas de salaire, ingrat, escroc, ça ne vaut rien de t'avoir fabriqué un petit garçon et une petite fille ? Tu les reconnais, trop content de faire consigner à l'état civil les preuves de ta virilité, suspends des couronnes à ta porte, te voilà papa, je t'ai donné les moyens de clouer le bec à la calomnie, tu as les privilèges des pères de famille. »

386. MARTIAL, *Épigrammes,* IX, 66 : « Quand tu as une femme jolie, honnête, jeune, quel besoin as-tu, Fabullus, des droits du père de trois enfants ? Ce que tu demandes en suppliant à notre maître et dieu, tu peux aisément te le donner toi-même, pour peu que tu aies de la virilité. » ; X, 91 : « Almo n'a autour de lui que des eunuques, et lui-même est impuissant ; il se plaint après cela que Polla ne lui donne jamais d'enfant ! »

387. BOËLS-JANSSEN N., *op. cit.*, p. 5-6.

388. SAURON G., *Dans l'intimité des maîtres du monde, les décors privés des Romains,* Paris, Picard, 2010, p. 253-254.

389. VALÈRE MAXIME, *Faits et dits mémorables,* V, 4, *ext.* 1 et V, 4, 7. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 36.

390. MUSONIUS RUFUS, *Entretien,* III.

391. PLUTARQUE, *Vie de Caton l'Ancien,* XX, 5.

392. DASEN V., « L'allaitement maternel », *Maternité et petite enfance dans l'antiquité romaine, op. cit.*, p. 164.

393. AULU-GELLE, *Nuits attiques,* XII, 1.

394. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* II, 7, 92-110.

395. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* II, 8.

396. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 595-597 : « Du moins ces femmes-là, accablées par leur condition […] – supportent de faire les nourrices. »

397. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* II, 13, 73-76 : le médecin recommande toutefois de ne pas porter l'enfant au sein à tout moment et de le laisser pleurer un peu pour fortifier ses organes respiratoires.

398. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XI, 94.

399. GAIDE F., « Quelques "plantes des femmes" dans les textes médicaux latins », *Maternité et petite enfance dans l'antiquité romaine, op. cit.*, p. 56.

400. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* II, 8.

401. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 16, 67.

402. GOUREVITCH D., RAEPSAET-CHARLIER M.-TH., *op. cit.*, p. 122.

403. VEYNE P., « L'Empire romain », *Histoire de la vie privée,* t. 1, Duby G. (dir.), Paris, Seuil, 1985, p. 26.

404. MUSONIUS RUFUS, *Entretiens,* XV B.

405. SUÉTONE, *Auguste,* 34.

406. ROUSSELLE A., article cité, p. 331.

407. Rufus conservé par ORIBASE, *Collection médicale,* 6, 38 = Daremberg, I, 541.

408. MARTIAL, *Épigrammes,* III, 42.

409. AULU-GELLE, *Nuits attiques,* XII, 1, 7-8.

410. Marcien in *Digeste*, 47, 11, 4.

411. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 595-597 : « Mais les trucs et les drogues des professionnelles sont si efficaces pour rendre inféconde ou tuer un bébé dans un ventre qu'on n'accouche guère dans les lits dorés ! »

412. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 20.

413. MARTIAL, *Épigrammes,* II, 50.

414. SUÉTONE, *Auguste,* 94.

415. Revers d'un miroir de bronze daté de 70-90 apr. J.-C. Antiquarium Communal de Rome, inv. 13694.

416. VEYNE P., *Les Mystères du gynécée,* Paris, Gallimard, 1998, n. 134 p. 59.

417. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 20.

418. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XX, 4 et 21.

419. LUCRÈCE, *De la nature,* 1268-1277.

420. MACROBE, *Saturnales,* II, 5, 3.

421. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 20.

422. OVIDE, *Les Amours,* III, 13.

423. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 7, 43 ; XVIII, 23.

424. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 20.

425. GOUREVICHT D., *Le Mal d'être femme…, op. cit.,* p. 216.

426. GAIDE F., article cité, p. 53-55.

427. OVIDE, *Les Amours,* II, 14.

428. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 592-600.

429. MUSONIUS RUFUS, *Entretiens,* XV A.

430. Ulpien in *Digeste*, 9, 2, 9.

431. Tryphonius in *Digeste*, 48, 19, 39 ; Paul in *Digeste,* 48, 19, 38, 5 ; Ulpien in *Digeste,* 48, 8, 8 ; Marcien in *Digeste,* 47, 11, 4.

432. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 4, 37.

433. MACROBE, *Saturnales,* II, 5, 2.

434. HORACE, *Odes,* III, 15.

435. MARTIAL, *Épigrammes,* X, 90 : « Pourquoi, Ligeia, épiles-tu ton vagin hors d'âge ? Pourquoi remuer les cendres de ton propre corps ? De telles recherches d'élégance conviennent aux jeunes femmes (car pour toi, tu ne peux déjà plus passer pour une vieille) : Ce que tu fais là, crois-m'en, Ligeia, ne convient guère à la mère d'Hector, mais à sa femme. Tu te trompes bien si tu figures encore porter un vagin quand les désirs de l'homme ont cessé d'y prêter attention. Si donc tu as quelque pudeur, Ligeia, n'arrache pas sa barbe au lion mort. »

436. MARTIAL, *Épigrammes*, III, 32 : « Si je puis besogner une vieille ? Tu me le demandes, Matrinia : je le pourrais certainement ; mais toi, tu es un cadavre, tu n'es pas une vieille. Je pourrais besogner aussi Hécube et Niobé, Matrinia, mais pourvu que la première ne soit pas encore une chienne et la seconde une pierre. »

437. MARTIAL, *Épigrammes*, III, 76 : « Tu t'enflammes pour les vieilles, tandis que tu n'as, Bassus, aucun goût pour les jeunes : ce n'est pas une jolie femme qu'il te faut, c'est une moribonde. N'est-ce pas là, dis-moi, pure folie, et ta verge n'est-elle point détraquée ? Tu peux besogner Hécube mais non Andromaque. »

438. *Priapées*, 12.

439. HORACE, *Épodes*, 8 et 12. MARTIAL, *Épigrammes*, XI, 29.

440. *Priapées*, 57.

441. MARTIAL, *Épigrammes*, II, 34.

442. MARTIAL, *Épigrammes*, I, 10 ; II, 26 ; III, 76 ; IV, 28 ; IV, 61 ; IX, 80 ; X, 8 ; XI, 29.

443. JUVÉNAL, *Satires,* I, 37-39.

444. APULÉE, *Apologie,* 69.

445. GARRIDO-HORY M., « Enrichissements et affranchis privés chez Martial : pratiques et portraits », *Index,* 13, 1985, p. 223-272.

446. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 11.

447. GRIMAL P., *L'Amour à Rome, op. cit.,* p. 62.

448. SCHILLING R., *op. cit.*, p. 65.

449. GRIMAL P., *L'Amour à Rome, op. cit.*, p. 63.

450. OVIDE, *Métamorphoses,* IV, 790-805.

451. APULÉE, *Les Métamorphoses,* II, 8.

452. APULÉE, *Les Métamorphoses,* II, 9. OVIDE, *Les Amours,* I, 14, 1-18 ; III, 1-5. PÉTRONE, *Satiricon,* 126. TIBULLE, *Élégies,* I, 8, 10.

453. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 234-247.

454. MARTIAL, *Épigrammes,* XII, 7.

455. MARTIAL, *Épigrammes,* V, 68 ; VI, 12 ; IX, 37 ; XIV, 26. OVIDE, *Les Amours*, I, 14, 45 ; *L'Art d'aimer,* III, 164-166.

456. MACROBE, *Saturnales,* II, 5, 7.

457. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XX, 22. GALIEN, *La composition des médicaments,* I, 2, 3.

458. PROPERCE, *Élégies,* II, 17D, 1-29.

459. OVIDE, *Les Amours,* I, 14.

460. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 234-247.

461. LAIGNEAU S., *op. cit.*, p. 36-37.

462. OVIDE, *Les Amours,* II, 4, 41-43.

463. APULEE, *Les Métamorphoses,* II, 9.

464. PROPERCE, *Élégies,* II, 18D, 1-29.

465. FICHEUX G., « La chevelure d'Aphrodite et la magie amoureuse », *L'Expression des corps : gestes attitudes, regards dans l'iconographie antique,* L. Bodiou, D. Frere, V. Mehl (dir.), *Cahier d'histoire du corps antique,* 2, 2006, p. 187.

466. PSEUDO-SÉNÈQUE, *Octavie,* IV, 744-745. TIBULLE, *Élégies,* I, 1, 65-69.

467. TIBULLE, *Élégies,* I, 6, 65-70.

468. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 134.

469. OVIDE, *Les Amours,* II, 8, 1-2.

470. MARTIAL, *Épigrammes,* II, 66.

471. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 239-242.

472. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 132-166.

473. HORACE, *Épîtres*, I, 14, 32-37. Properce, *Élégies,* I, II, 1-8.

474. OVIDE, *Les produits de beauté pour le visage de la femme,* 43-50. MARTIAL, *Épigrammes,* VI, 23 ; VII, 18 ; IX, 102.

475. OVIDE, *Les produits de beauté pour le visage de la femme*, 51-100.

476. LAIGNEAU S., *op. cit.*, p. 41-43.

477. DUBOURDIEU A., LEMIRRE E., « Le maquillage à Rome », *Corps romains*, MOREAU PH. (dir.), Grenoble, Jérôme Million, 2002, p. 90. OVIDE, *Les Amours*, III, 3, 5-6 : « Auparavant son teint était d'une blancheur éclatante et cet éclat était coloré de rose ; sur son visage de neige brille le rose. »

478. *CIL*, IV, 1520.

479. PÉTRONE, *Satiricon,* 126.

480. Il s'agit là d'un poncif que l'on retrouve plusieurs fois chez Ovide (*Les Amours,* I, 8, 83 ; *L'Art d'aimer,* III, 290-291 ; *Les Remèdes à l'amour,* 687-689).

481. PÉTRONE, *Satiricon,* 126.

482. CATULLE, *Poèmes,* 43.

483. PARDON-LABONNELIE M., « La dépréciation des yeux clairs dans les traités de physiognomonie gréco-romains », *Langages et métaphores du corps dans le monde antique,* Dasen V., Wilgaux J., (dir.), Rennes, PUR, 2008, p. 197-206.

484. PÉTRONE, *Satiricon,* 126. CATULLE, *Poèmes,* 43.

485. CATULLE, *Poèmes,* 43 : ce poème comparant Lesbie à l'amante du banqueroutier de Formies évoque la bouche sans donner de détails précis sur sa forme.

486. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 103-106.

487. OVIDE, *Les produits de beauté pour le visage de la femme*, 51-100 ; *L'Art d'aimer*, III, 210-214. JUVÉNAL, *Satires*, VI, 461-462.

488. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, XXXV, 194.

489. GRILLET B., *Les Femmes et les fards dans l'antiquité grecque*, Lyon, CNRS, 1975, p. 29.

490. DUBOURDIEU A., LEMIRRE E., article cité, p. 98.

491. OVIDE, *L'Art d'aimer*, III, 199-204.

492. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 471-473 : « Mais une surface qu'il faut enduire et baigner de tant de substances renouvelées, sur laquelle on applique tant de cataplasmes de farine cuite délayée, faut-il appeler cela un visage ou un chancre ? » MARTIAL, *Épigrammes,* VIII, 33.

493. 47. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 201.

494. GRILLET B., *op. cit.*, p. 48-55.

495. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 203-204.

496. MARTIAL, *Épigrammes,* IX, 37 : « Bien que, tout en restant chez toi, tu te fasses attifer en pleine rue de Subure et qu'on te fabrique, Galla, la chevelure qui te manque ; bien que chaque soir tu ôtes tes dents tout comme ta robe de soie, que tu reposes emmagasinée dans une centaine de boîtes et que ton visage ne dorme pas avec toi-même, tu me provoques avec le sourcil que pour toi, on a sorti de sa boîte à ton réveil, sans aucun respect pour ton bas-ventre

blanchi par l'âge, et que tu pourrais déjà mettre au nombre de tes aïeux. Tu me promets pourtant des joies infinies : mais ma verge fait la sourde oreille, et, toute borgne qu'elle est, elle te voit bien malgré tout. »

497. Dans sa satire contre les invertis, Juvénal montre du doigt les hommes qui imitaient les rituels de beauté féminins tels que le maquillage, les masques ou l'épilation (*Satires*, II).

498. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 193-194 : « J'ai été sur le point de vous avertir qu'un bouc farouche ne devait pas loger sous vos aisselles et que vos jambes ne devaient pas être hérissées de poils rudes. » Voir aussi les recettes dépilatoires chez Pline (*Histoire naturelle,* VI, 93 ; XII, 15 ; XXVIII, 46).

499. PLUTARQUE, *Vie de Caton l'Ancien,* XX, 8. Les beaux-pères évitaient de se baigner et de se montrer nus devant leurs gendres : « Par suite cependant, quand ils eurent appris des Grecs à se montrer nus, à leur tour ils corrompirent les Grecs en leur donnant l'exemple de se baigner avec des femmes. »

500. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 75. *Histoire Auguste, Hadrien,* XVIII-10.

501. SUÉTONE, *Caligula,* 25.

502. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, XXXV, 17-18 : le goût des Romains pour la peinture remonterait aux origines de Rome ; XXXV, 72. Le premier peintre à avoir produit des petits formats érotiques aurait été le grec Parrhasius.

503. SUÉTONE, *Tibère,* 44 : « Aussi quelqu'un lui ayant légué un tableau de Parrhasius, où Atalante prêtait complaisamment sa bouche à Méléagre, et ayant stipulé que, si la scène le choquait, il recevrait à la place un million de sesterces, non seulement il préféra le tableau, mais encore, il lui donna une place d'honneur dans sa chambre. »

504. OVIDE, *Métamorphoses*, III, 177-193.

505. PROPERCE, *Élégies,* II, 15, 17-18.

506. OVIDE, *Les Amours*, I, 5, 13-16.

507. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 104, 7-8.

508. CORDIER P., *op. cit.*, p. 290.

509. Sauf Martial qui reproche amèrement sa pudeur à son épouse, *Épigrammes,* XI, 104, 7-8.

510. CORDIER P., *op. cit.*, p. 294.

511. *CIL*, IV, 1830.

512. MARTIAL, *Épigrammes,* X, 90.

513. CATULLE, *Poèmes,* 43. PROPERCE, *Élégies,* I, 7 ; II, 1. TIBULLE, *Élégies,* I, 8. OVIDE, *Les Amours,* I, 5.

514. APULÉE, *Métamorphoses,* II, 7 ; 17.

515. PÉTRONE, *Satiricon,* CXXXVI.

516. OVIDE, *Les Amours*, I, 6, 5-6. PROPERCE, *Élégies,* II, 25, 45-48.

517. CASTREN P., LILIUS H., *Graffiti del Palatino, II Domus Tiberiana,* Acta Instituti Romani Finlandiae, 4, raccolti ed editi sotto la direzione di V. Väänänen, Helsinki, 1970, n° 289.

518. OVIDE, *Les Remèdes à l'amour,* 300-301.

519. LUCRÉCE, *De la nature,* 1058-1075.

520. PLUTARQUE*, Dialogues sur l'amour,* 13.

521. PLUTARQUE*, Dialogues sur l'amour,* 9.

522. SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, 7.

523. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XXXIII, 12, 40.

524. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 115-132.

525. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 307-310.

526. CORDIER P., *op. cit.*, p. 298.

527. APULÉE, *Les Métamorphoses*, II, 7 : « Elle-même [Photis] était coquettement habillée d'une tunique de lin fin ; un soutien-gorge d'un rouge vif lui serrait le buste à la hauteur des seins. »

528. OVIDE, *L'Art d'aimer*, III, 274.

529. OVIDE, *Les Remèdes à l'amour*, 335-338.

530. MARTIAL, *Épigrammes*, XIV, 66 : l'auteur fit cadeau d'une grande brassière à une femme à forte poitrine.

531. PÉTRONE, *Satiricon*, 7.

532. HORACE, *Satires*, I, II, 82-85.

533. MARTIAL, *Épigrammes,* XIV, 134.

534. PÉTRONE, *Fragments,* I : « […] et l'azur des veines qui sillonnent ton sein en relève la blancheur » ; PROPERCE, *Élégies,* II, 22 A, 8-14 : « […] soit qu'une femme se tienne assise avec sa poitrine blanche non couverte […]. » LAIGNEAU S., *op. cit.*, p. 41.

535. HORACE, *Épodes,* VIII, à une vieille courtisane : « Mais sans doute, j'ai pour m'exciter, ta poitrine, tes seins flasques comme les mamelles d'une jument […] » ; MARTIAL, *Épigrammes,* III, 72 : « Tu veux bien que je te besogne, mais tu refuses, Sauféia, à te baigner avec moi. Je soupçonne qu'il y a là-dessous quelque tare monstrueuse : ou bien tes seins retombent flasques et plissés […]. »

536. Selon Athénée, cette Vénus callipyge serait née d'une anecdote assez triviale selon laquelle deux sœurs auraient montré leurs fesses à un jeune homme pour savoir laquelle des deux avait les plus jolies. Le jeune homme tomba sous le charme. Lui et son frère épousèrent les deux sœurs, qui, pour remercier Aphrodite de cette bonne fortune, firent ériger une statue d'Aphrodite aux belles fesses (*Les deipnosophistes,* XII, 554).

537. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 11.

538. PLATEK S. M., SINGH D., « Optimal waist-to-hip ratios in women activate neural Reward Centers », *Plos One,* 5(2), 2010 ; D. Singh, « Adaptive significance of femal physical attractiveness : role of waist-to-hip ratio », *J. Pers. Soc. Psychol,* 65, 1993, p. 293-307.

539. 93. SINGH D., « Waist-to-hip ratio and judgment of attractiveness and healthiness of female figure by male and female physicians », *Int J. Obes Relat Metab Disord,* 18, 1994, p. 731-737.

540. Le tour de taille de la Vénus de Milo est de 99 cm ; tour de hanches, 128 cm. Cela nous donne le rapport suivant : 99/128 = 0,7.

541. HORACE, *Satires,* I, 2, 92-93.

542. Polyphème et Galatée, fresque de la maison de la chasse antique, Pompéi, musée archéologique de Naples, inv. 27687.

543. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 774-776.

544. JUVÉNAL, *Satires,* XI, 162-171. MARTIAL, *Épigrammes,* V, 78 ; XIV, 203.

545. CORDIER P., *op. cit.*, p. 284.

546. SAURON G., *Dans l'intimité des maîtres du monde, les décors privés des Romains,* Paris, 2009, Picard, p. 227 : ce tableau fait partie d'un ensemble qui semble prôner « la nécessité de dominer les instincts érotiques ».

547. *Histoire Auguste*, Marc Aurèle, XIX, 1-4.

548. Ulpien in *Digeste,* 47, 10, 15, 15 : « Si quelqu'un s'adresse à des jeunes filles *(uirgines)*, mais vêtues d'habits d'esclaves, il paraît faire une moindre faute ; et beaucoup moins grande si elles sont habillées comme des femmes prostituées et pas comme des femmes honnêtes *(matrumfamiliarum)*. Si donc une femme n'est pas vêtue en femme de bonnes mœurs *(matronali)*, celui qui se sera adressé à elle, ou aura emmené sa suivante, n'est pas tenu de l'accusation d'injure. »

549. MACROBE, *Saturnales,* II, 5, 5.

550. HORACE, *Satires,* I, 2, 28-32 : « Nul ne sait garder la mesure. Il est des gens qui ne veulent toucher qu'aux femmes dont les talons sont couverts par la bordure cousue à leur robe ; mais à un autre, il faut celle-là seulement qui attend dans un lupanar empesté. »

551. PROPERCE, *Élégies,* II, XV, 11-12 et 23 : « C'est profaner Vénus que de se livrer à ses transports dans les ténèbres : en amour, sache-le, il n'y a de vrais guide que les yeux », « tant que le destin nous le permet, que nos yeux se rassasient d'amour ».

552. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* IX, 56. HORACE, *Satires*, I, II, 80-82.

553. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 129-30.

554. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* IX, 58.

555. PÉTRONE, *Fragments,* 29. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 131-132.

556. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 140-141 : « Elle peut lancer ouvertement œillade et billet doux, elle est veuve la femme riche qui a épousé un rapace. » MARTIAL, *Épigrammes,* VIII, 12 : « Je ne veux pas d'une femme riche. Vous voulez savoir pourquoi ? C'est que je ne veux pas être épousé par ma femme. Que la femme, Priscus, soit inférieure à son mari : sans cela, pas d'égalité possible entre eux. »

557. MACROBE, *Saturnales,* II, 5, 8 : « Alors qu'un ami la pressait de se régler sur la simplicité de son père, elle répondit : C'est qu'il oublie qu'il est César, moi je me souviens que je suis la fille de César. »

558. TACITE, *Annales,* XIII, 13.

559. TERTULLIEN, *La Toilette des femmes,* introduction par M. Turcan, p. 21.

LES PRATIQUES SEXUELLES

560. CLARKE J. R., *Looking at Lovemaking, Constructions of Sexuality in Roman Art, 100 BC-AD 250*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 7-16.

561. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.*, p. 287.

562. VEYNE P., *La Société romaine,* Paris, Seuil, 1991, p. 117.

563. MARTIAL, *Épigrammes,* I, 24.

564. JUVENAL, *Satires,* II.

565. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.*, p. 288.

566. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 23.

567. OVIDE, *Les Amours,* II, 5, 23-24 ; II, 18, 10.

568. OVIDE, *Les Métamorphoses,* X, 243 *sq*.

569. PROPERCE, *Élégies,* I, 3, 13-18. TIBULLE, *Élégies,* I, 8, 20-35.

570. CATULLE, *Poèmes,* 5 et 7.

571. OVIDE, *Pontiques*, I, 4, 45-52 ; *Les Amours,* II, 5, 23-24.

572. ÉLOI TH., « Horreur et délice de la bouche à Rome », *Le Corps dans les cultures méditerranéennes : actes du colloque des 30-31 mars et 1er avril 2006 à l'université de Perpignan-Via Domitia,* Carmignani P., Courrent M., Éloi Th., Thomas J. (éd.), Perpignan, PUP, 2007, p. 181.

573. DUPONT F., *L'Invention de la littérature, de l'ivresse grecque au livre latin,* Paris, La Découverte, 1994, p. 156 *sq*.

574. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 61 ; XII, 55 ; XII, 65.

575. *CIL*, IV, 2256.

576. MACROBE, *Saturnales,* II, 5, 10.

577. *CIL*, IV, 2217.

578. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 770-788.

579. VEYNE P., *La Société romaine, op. cit.*, p. 116.

580. JACOBELLI L., *Le Pitture erotiche delle terme suburbane di Pompei*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1995, p. 45.

581. *CIL*, IV, 8898.

582. ADAMS J. N., « Four notes on the latin sexual language », *Liverpool Classical Monthly,* 7.6, 1982, p. 86.

583. MARTIAL, *Épigrammes,* II, 84.

584. MARTIAL, *Épigrammes,* IX, 93 et n. 10 p. 272 : « Toi qui gémis de ton long esclavage, Condylus, tu ignores quels sont les ennuis du maître et les avantages de l'esclave. Une natte vile t'assure le sommeil et vois : couché sur la plume, Caius ne ferme pas l'œil. Caius, dès le point du jour, va saluer en tremblant des maîtres tant et plus. Toi, Condylus, tu ne salues même pas le tien. "Caius", crient d'un côté Phébus et de l'autre Cinnamus, "paie-moi ce que tu me dois". Personne, Condylus, ne te dit cela. Tu crains les corrections, Caius a pieds et mains tenaillés par la goutte ; il aimerait mieux subir mille coups de verge. Ne pas vomir le matin, Condylus, ne pas lécher le vagin d'une femme, voilà pour toi qui vaut mieux que de vouloir être trois fois Caius. »

585. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 61, 85 ; XII, 85.

586. *Priapées,* 78.

587. MARTIAL, *Épigrammes,* III, 96 : « Tu lèches ma maîtresse – tu ne la besognes pas – et tu bavardes, te donnant pour adultère et grand besogneur. Si je t'attrape, Gargilius, je te ferai bien taire » ; XI, 47 : « Pourquoi Lattara fuit-il tous les bains recherchés par des troupes de femmes ? Pour ne pas besogner. […] Du moment que Lattara évite à ce point le contact du sexe féminin, pourquoi sa langue recherche-t-elle une vulve ? Pour ne pas besogner. »

588. MARTIAL, *Épigrammes,* III, 81.

589. *CIL*, IV, 4699.

590. *CIL*, IV, 2257.

591. *CIL*, IV, 8698.

592. *CIL*, IV, 3999.

593. *CIL*, IV, 8940.

594. JOHNSON M., RYAN T., *Sexuality in Greek and Roman Society and Litterature,* New York, Routledge, 2005, p. 104 *sq*.

595. *CIL*, IV, 2400.

596. MARTIAL, *Épigrammes,* XIV, 69.

597. *Priapées,* 30 : « “Toi là, avec ta faucille menaçante et tes parties énormes, montre-moi donc le chemin de la source”.
“Passe par les vignes qui sont là ; mais si d’aventure tu en cueilles une grappe, étranger, tu auras d’autres raisons de te rincer la bouche”. »

598. CATULLE, *Poèmes,* 16 : « Je vous enculerai et je me ferai sucer, Aurelius le Giton et toi, Furius l’enculé. »

599. SUÉTONE, *Tibère,* 44.

600. MARTIAL, *Épigrammes,* IV, 50 : « Personne n’est trop vieux, Thaïs, pour profiter d’une bouche complaisante. »

601. SUÉTONE, *Tibère,* 44.

602. MARTIAL, *Épigrammes,* IX, 40.

603. *CIL*, IV, 1389, 1510, 4158, 4434.

604. *CIL*, IV, 9228.

605. *CIL*, IV, 4185.

606. *CIL*, IV, 2259, 2278-2279, 2292.

607. *CIL*, IV, 1651, 1669.

608. *CIL*, IV, 1669.

609. MC GINN T. A. J., *The Economy of Prostitution in the Roman World : A Study of a Social History and the Brothel,* University of Michigan Press, 2004, p. 43-47.

610. MARTIAL, *Épigrammes,* IV, 84.

611. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 40 : « La belle Glycéra est aimée de Lupercus : seul il la possède ; seul il lui commande en maître. Il se plaignait tristement de ne pas l’avoir besognée de tout un mois, et comme il voulait en donner la raison à Aelianus qui la lui demandait, il répondit que Glycéra avait mal aux dents. »

612. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.*, p. 140.

613. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 87 : « Tu étais riche autrefois : mais alors, tu étais pédéraste, et pendant longtemps, tu n’as connu aucune femme. À présent, tu cours après les vieilles. Ô pouvoir irrésistible de l’indigence ! Elle a fait de toi, Charidémus, un homme normal. »

614. GRIMAL P., *L’Amour à Rome, op. cit.,* p. 140.

615. CATULLE, *Poèmes,* 16.

616. *Priapées,* 5, 6, 7, 11, 13, 15, 17, 22, 24, 38, 41, 51, 52, 54, 59, 67, 69, 71, 72, 74, 77.

617. JUVÉNAL, *Satires,* II ; MARTIAL, *Épigrammes,* II, 62.

618. *Priapées,* 64.

619. SUÉTONE, *Claude,* 33.

620. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 43.

621. MARTIAL, *Épigrammes,* IX, 67.

622. *CIL*, IV, 2197.

623. *Priapées,* 40 : « Télésine est bien connue parmi les filles de Subure. Elle a gagné de quoi racheter sa liberté et te dédie, Priape, une couronne dorée qu'elle accroche à ton membre sacré. Les filles spécialistes du côté pile *(pathicae)* le vénèrent comme leur saint patron. »

624. *Priapées,* 48 ; 73.

625. FREUD S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, traduit de l'allemand par B. Reverchon-Jouve, Paris, 1962, 189 p.

626. SUÉTONE, *Tibère,* 4.

627. SUÉTONE, *Vitellius,* 3.

628. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.*, p. 327.

629. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius,* 114, 25 : « L'image des plaisirs auxquels ses excès l'ont rendu inhabile fait la dernière joie de l'homme : en guise de volupté qui lui soient propres, il a le spectacle de celles des autres, pourvoyeur et témoin de débauches dont l'abus lui a interdit l'usage. »

630. PÉTRONE, *Satiricon,* 26.

631. SÉNÈQUE, *Questions naturelles,* I, 16, 1.

632. SÉNÈQUE, *Questions naturelles,* I, 16, 6 : « Les prostituées ont encore une certaine retenue ; leur corps est livré à la débauche publique, mais on tend un rideau qui cache leur misérable soumission, tellement il est vrai que même les lieux de débauches montrent certaines timidités. »

633. OVIDE, *Les Amours,* I, 5, 1-7.

634. OVIDE, *Les Remèdes à l'amour,* 411-412.

635. APULÉE, *Les Métamorphoses,* V, 6 *sq.*

636. APULÉE, *Les Métamorphoses,* V, 22-24.

637. MARTIAL, *Épigrammes,* I, 34.

638. Marcien in *Digeste*, 48, 6, 3, 4 : « Outre cela sera puni de la peine de cette loi celui qui aura abusé de force d'un enfant, d'une femme ou de qui que ce soit » ; Ulpien in *Digeste,* 48, 5, 29, 9 : « Mais celui qui par la force a violé un homme ou une femme peut sans aucun doute être accusé même hors des cinq ans car il est évident qu'il a commis une violence publique. »

639. SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controverses,* I, 5.

640. HYGIN, *Fables,* VII, 1.

641. Ulpien in *Digeste*, 48, 5, 14 (13), 7.

642. GOUREVITCH D., *Le Mal d'être femme…, op. cit.,* p. 136 : l'auteur démontre que ce jugement était partagé par le médecin Soranos d'Éphèse.

643. *CIL*, IV, 1645.

644. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.*, p. 234.

645. OVIDE, *Les Métamorphoses,* VI, 447 *sq.*

646. OVIDE, *Les Métamorphoses,* I, 452-454.

647. OVIDE, *Les Métamorphoses,* IV, 303-305.

648. OVIDE, *Les Métamorphoses,* IV, 285-415.

649. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.*, p. 235.

650. SÉNÈQUE, *Phèdre,* 140-144.

651. HYGIN, *Fables,* 40, 1.

652. PROPERCE, *Élégies,* III, 19.

653. OVIDE, *L'Art d'aimer,* I, 289-326.

654. APULÉE, *Les Métamorphoses,* 10, 19-22.

655. APULÉE, *Les Métamorphoses,* 10, 23-35.

656. PUCCINI-DELBEY G., « La femme dans les *Métamorphoses* d'Apulée : une descente dans l'animalité ? », *Anthropozoologica,* 33-34, 2001, p. 90.

657. MARTIAL, *Des Spectacles,* V.

658. BATAILLE G., *op. cit.*, p. 72.

659. OVIDE, *Les Métamorphoses,* X, 240-300.

660. LAIGNEAU S., *op. cit.*, p. 38.

661. GOUREVITCH D., « Quelques fantasmes érotiques et perversions d'objet dans la littérature gréco-romaine », *MEFRA,* 94-2, 1982, p. 834.

662. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XXXVI, 20.

663. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XXXVI, 4, 10-11.

664. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.*, p. 239.

665. HORACE, *Satires,* V, 82-85.

666. GOUREVITCH D., « Quelques fantasmes… », article cité, p. 823.

667. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XX, 26.

668. MARTIAL, *Épigrammes,* IX, 41.

669. LUCRÈCE, *De la nature,* 1268-1277.

670. GOUREVITCH D., *Le Mal d'être femme…, op. cit.,* p. 121. GALIEN, *De l'usage des parties,* XIV, 11.

671. OVIDE, *L'Art d'aimer,* II, 681-692.

672. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 611-617. Le poète réitère ces justifications dans *Les Tristes,* II, 243-244.

673. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 585-588 : selon le poète, il n'y a que l'épouse légitime qui n'avait pas le droit de se refuser à son mari.

674. OVIDE, *L'Art d'aimer,* II, 691-692.

675. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 793-803.

676. OVIDE, *L'Art d'aimer,* II, 721-733.

677. OVIDE, *L'Art d'aimer,* II, 719-720 : « Quand tu auras trouvé les endroits que la femme aime à sentir caressés, la pudeur ne doit pas t'empêcher de les caresser. »

678. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 366-376.

679. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 251-254.

680. OVIDE, *Les Métamorphoses,* III, 316-338.

681. JUVÉNAL, *Satires,* IX, 70-89.

682. MARTIAL, *Épigrammes,* X, 91.

683. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 14, 61.

684. MARTIAL, *Épigrammes,* VI, 23 : « Tu exiges, Lesbie, que ma virilité soit toujours à ta disposition : crois-moi, on ne commande pas à cet organe comme à son doigt. Tu as beau appeler à la rescousse les caresses de tes mains et de tes paroles : ton visage impérieux prend parti contre toi. »

685. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 29 : « Quand tu te mets à manier mes organes languissants de ta vieille main, ton pouce, Phyllis, m'assassine. »

686. HORACE, *Épodes,* VIII.

687. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XX, 49.

688. MARTIAL, *Épigrammes,* XIII, 34.

689. OVIDE, *Les Amours,* III, 7, 43.

690. OVIDE, *Les Amours,* III, 7, 27-38.

691. OVIDE, *Les Amours,* III, 7, 77-80.

692. OVIDE, *Les Amours,* III, 83-84.

693. PÉTRONE, *Satiricon,* 128.

694. Il est amusant de constater que l'on retrouve une partie de ces conseils chez Soranos pour les femmes qui souhaitaient concevoir (*Maladies des Femmes,* I, 12).

695. PÉTRONE, *Satiricon*, 131.

696. PÉTRONE, *Satiricon*, 132.

697. *Priapées,* 36.

698. PÉTRONE, *Satiricon*, 134.

699. PÉTRONE, *Satiricon*, 136-137.

700. PÉTRONE, *Satiricon*, 138.

701. BATAILLE G., *op. cit.*, p. 57.

LES MATRONES

702. MUSONIUS RUFUS, *Entretiens*, XIV : « Aussi, quiconque supprime le mariage chez les hommes, supprime la maison, supprime la cité, supprime la race humaine tout entière. En effet, pour subsister, elle a besoin que des enfants naissent, et pour qu'il y ait des naissances, il y a besoin du mariage, si l'on veut du moins que ces naissances soient justes et légales. Qu'une maison ou une cité n'est pas constituée par des femmes seules ou par des hommes seuls, mais par leur réunion, c'est évident. »

703. ALFÖLDY G., *Histoire sociale de Rome,* traduit de l'allemand par E. Évrard, Paris, Picard, 1991, p. 15.

704. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* 33, 12. TERTULLIEN, *Apologétique,* 6, 4. Cet anneau était porté au quatrième doigt de la main gauche car on croyait alors qu'un fin nerf remontait de ce doigt jusqu'au cœur (AULU-GELLE, *Nuits attiques,* X, 10, 1-2).

705. GAIUS, *Institutions,* 2, 111 ; 114 ; 286.

706. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIV, 16.

707. *Ibid.* SUÉTONE, *Auguste,* 34.

708. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LVI, 10.

709. *Ibid.*

710. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LV, 2.

711. TACITE, *Annales,* VI, 15 : par exemple, Tibère sélectionna les époux des filles de Germanicus de manière à ce que leurs enfants ne puissent prétendre à la pourpre. Elles furent néanmoins bien mariées. Agrippine avec C. Domitius Ahenobarbus, d'une famille de l'ordre sénatorial, Drusilla avec L. Cassius, descendant d'une grande famille plébéienne et Livilla avec M. Vinicius, d'une famille équestre.

712. TACITE, *Annales,* IV, 53.

713. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* XLVIII, 31, 4.

714. SUÉTONE, *Auguste,* 62-99.

715. TACITE, *Annales,* V, 1. SUÉTONE, *Tibère,* IV.

716. SUÉTONE, *Tibère,* 4. VELLÉIUS PATERCULUS, *Histoire romaine,* II, 95.

717. SUÉTONE, *Claude,* 1.

718. SUÉTONE, *Auguste,* 63.

719. Selon Tacite, Tibère, bien qu'honorable dans sa jeunesse, est décrit comme le mal-aimé d'Auguste (*Annales,* VI, 51). Auguste se serait même plaint dans des lettres à Livie du mauvais caractère de son aîné (Suétone, *Tibère,* 51). Drusus était notoirement plus apprécié de l'empereur (Pseudo-Ovide, *Consolation à Livie,* 39). Or Livie aurait eu le présage alors qu'elle était enceinte de Tibère que son fils aurait un destin exceptionnel (Suétone, *Tibère,* 14).

720. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIII, 33 ; LV, 10.

721. SUÉTONE, *Tibère,* 12-15. SUÉTONE, *Auguste,* 65.

722. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LVI, 30 ; LVI, 31.

723. SUÉTONE, *Auguste,* CI.

724. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LVI, 46 ; LX, 5.

725. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LVIII, 2.

726. CARCOPINO J., *Passion et politique chez les Césars,* Paris, Hachette, 1958, p. 85.

727. SUÉTONE, *Auguste,* 64.

728. MACROBE, *Saturnales,* II, 5, 2.

729. MACROBE, *Saturnales,* II, 5, 6.

730. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIII, 27.

731. SUÉTONE, *Auguste,* 66. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIII, 32.

732. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIV, 6.

733. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIV, 18. SUÉTONE, *Auguste,* 64.

734. *RIC*, I², 404.

735. *RIC*, I², 403.

736. MACROBE, *Saturnales,* II, 5, 3 ; II, 5, 9.

737. SUÉTONE, *Auguste,* LXIII. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIV, 31.

738. SUÉTONE, *Tibère,* 7.

739. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LV, 9. SUÉTONE, *Tibère,* 10. TACITE, *Annales,* I, 53.

740. CARCOPINO J., *Passion et politique…, op. cit.,* p. 124.

741. SUÉTONE, *Tibère,* 7 : Julie et Tibère aurait tout de même eu un enfant mort en très bas âge.

742. VELLÉIUS PATERCULUS, *Histoire romaine,* II, 100.

743. CARCOPINO J., *Passion et politique…, op. cit.,* p. 126.

744. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LV, 10.

745. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 46.

746. CARCOPINO J., *Passion et politique…, op. cit.,* p. 129 *sq.*

747. GRIMAL P., *L'Amour à Rome, op. cit.,* p. 327.

748. En application de la même loi, Julie, petite-fille d'Auguste, fut également reléguée. Dans son exil, elle accoucha d'un enfant qu'on lui interdit d'élever (Suétone, *Auguste,* 65).

749. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LV, 10. TACITE, *Annales,* I, 53 ; III, 24.

750. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LV, 13. SUÉTONE, *Auguste,* 65.

751. SUÉTONE, *Auguste,* 101.

752. SUÉTONE, *Tibère,* 50.

753. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 46.

754. SUÉTONE, *Claude,* 26.

755. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 8 ; LX, 4.

756. TACITE, *Annales,* XI, 12.

757. GRIMAL P., *L'Amour à Rome, op. cit.,* p. 339.

758. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 14.

759. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 22.

760. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 28.

761. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 18, 31.

762. GRIMAL P., *L'Amour à Rome, op. cit.,* p. 336.

763. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* X, 83.

764. Néanmoins, une petite phrase dans la satire I de Juvénal fait comprendre aux lecteurs que l'auteur ne se risquera pas à dire du mal de ses puissants contemporains car cela est bien trop dangereux. La satire se conclut sur ces mots : « On va bien voir ce qu'on a le droit de dire de ceux dont les cendres pavent la Flaminia et la Latina ! » (*Satire* I, 170-171). Le lecteur doit donc garder sa capacité à douter de la véracité des faits racontés par Juvénal à propos des morts, car, quoi qu'il dise, jamais ces derniers ne pourront venir se venger.

765. 64. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 129-130.

766. GOUREVITCH D., RAEPSAET-CHARLIER M.-TH., *op. cit.*, p. 12. Voir aussi PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.*, p. 313. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* III, 3.

767. VERDIÈRE R., « Plaidoyer pour Messaline », *Paideia*, XLIV, 1989, p. 8-11.

768. *Ibid.,* p. 11.

769. TACITE, *Annales,* XI, 12.

770. *Ibid.*

771. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 31.

772. TACITE, *Annales,* XI, 26.

773. JUVÉNAL, *Satires,* X, 329-345.

774. SUÉTONE, *Claude,* 29.

775. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXI, 31.

776. TACITE, *Annales*, XI, 29.

777. TACITE, *Annales,* XI, 1-3.

778. TACITE, *Annales,* XI, 34-38.

779. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 31.

780. TACITE, *Annales,* XI, 34.

781. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LV, 12.

782. DION CASSIUS, LVIII, 21. SUÉTONE, *Néron,* 1. TACITE, *Annales,* IV, 75.

783. SUÉTONE, *Néron,* 4. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* VII, 8, 46.

784. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIX, 3.

785. *RIC*, I², 33.

786. SUÉTONE, *Caligula,* 36.

787. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIX, 11. SUÉTONE, *Caligula,* 24.

788. SUÉTONE, *Caligula,* 24.

789. TACITE, *Annales,* XIV, 2 : « Une femme qui, toute jeune encore, s'était donnée à Lepidus, par ambition de dominer. »

790. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIX, 23.

791. TACITE, *Annales,* XII, 69.

792. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 4.

793. SUÉTONE, *Galba,* 5 : « [Veuf de Lépida, Galba] resta dans le célibat et ne se laissa plus tenter par aucun parti, pas même celui d'Agrippine, qui, rendue veuve par la mort de Domitius, lui avait, alors qu'il était encore marié et non pas veuf, prodigué tant d'avances de toutes sortes, que, dans une réunion de matrones, la mère de Lépida l'accabla de reproches et s'emporta jusqu'à la frapper. »

794. SUÉTONE, *Néron,* 6.

795. *Ibid.*

796. TACITE, *Annales,* XII, 25 et 65 ; XIV, 2. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXI, 3. Il semblerait que leur liaison ait continué depuis le mariage avec Claude jusqu'au principat de Néron.

797. Seule Livie, avant elle, avait porté ce surnom de son vivant, mais après la mort d'Auguste. Elle pouvait d'autant plus s'enorgueillir de le porter si vite que Messaline ne l'avait jamais obtenu (Dion Cassius*, Histoire romaine,* LX, 12).

798. *RIC,* I², 75, 80, 81, 103.

799. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 32.

800. TACITE, *Annales,* XII, 8.

801. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXI, 10. TACITE, *Annales,* XIII, 42.

802. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 32. TACITE, *Annales,* XII, 22.

803. TACITE, *Annales,* XII, 64-65.

804. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 34. SUÉTONE, *Claude,* 43. TACITE, *Annales,* XII, 64.

805. SUÉTONE, *Claude,* 44-45. TACITE, *Annales,* XII, 67-68-69.

806. SUÉTONE, *Néron,* 9. PSEUDO-SÉNÈQUE, *Octavie,* III, 601-602.

807. *RIC,* I², 1, 2, 4, 5, 6, 7.

808. TACITE, *Annales,* XIII, 5.

809. TACITE, *Annales,* XII, 12.

810. TACITE, *Annales,* XIII, 14.

811. TACITE, *Annales,* XIII, 18.

812. TACITE, *Annales*, XIII, 19-21.

813. TACITE, *Annales,* XIII, 13.

814. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXI, 13. SUÉTONE, *Néron,* 34. Néron, ne supportant plus sa mère et la craignant trop pour lui tenir tête, se résolut à la tuer. Selon Suétone, il aurait tenté trois fois de l'empoisonner, il y eut ensuite le naufrage de Baïes puis l'envoi d'Anicétus. PSEUDO-SÉNÈQUE, *Octavie*, III, 598-612.

815. TACITE, *Annales,* XIV, 9 : « Cette fin, bien des années auparavant, elle en avait cru et méprisé l'annonce. Un jour qu'elle consultait sur les destins de Néron, les Chaldéens lui répondirent qu'il régnerait et qu'il tuerait sa mère : "Qu'il me tue, dit-elle, pourvu qu'il règne." »

816. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXI, 15-16. SUÉTONE, *Néron,* 39. TACITE, *Annales,* XIV, 10-11.

817. TACITE, *Annales,* XIV, 12.

818. TACITE, *Annales,* XI, 2 ; XIII, 45.

819. *Année épigraphique*, 1977, p. 217.

820. TACITE, *Annales,* XIII, 45.

821. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXI, 11. SUÉTONE, *Othon,* 3.

822. PLUTARQUE, *Othon,* XIX, 6. SUÉTONE, *Othon,* III. TACITE, *Annales,* XIII, 46.

823. TACITE, *Annales,* XIV, 1.

824. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXI, 12.

825. Voir l'intégralité de l'*Octavie* du Pseudo-Sénèque qui narre avec précision la fin de la princesse éponyme. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXII, 13. SUÉTONE, *Néron,* 35.

826. TACITE, *Annales,* XIV, 61.

827. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités judaïques*, XX, 8, 11.

828. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 461-463.

829. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXII, 28.

830. TACITE, *Annales,* XV, 23.

831. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXIII, 26.

832. SUÉTONE, *Néron,* 35. TACITE, *Annales,* XVI, 6.

833. 132. SUÉTONE, *Néron,* 35.

834. SUÉTONE, *Néron,* 50.

835. TACITE, *Annales,* XVI, 6.

LES PROSTITUÉES

836. *CIL*, IV, 2145.

837. *CIL*, IV, 2175.

838. *CIL*, IV, 2176.

839. LUCRÈCE, *De la nature,* 1073-1075.

840. HORACE, *Satires,* I, 2, 32-36.

841. Ulpien in *Digeste*, 25, 7, 1, 1.

842. HORACE, *Satires,* II, 3, 250-253.

843. PERSE, *Satires,* V, 161-175.

844. SUÉTONE, *Caligula,* 40.

845. *Histoire Auguste, Alexandre Sévère,* XXIV, 3.

846. Ulpien in *Digeste*, 12, 5, 4, 3.

847. PÉTRONE, *Satiricon,* 7.

848. *Ibid*.

849. HORACE, *Satires,* I, 2, 30.

850. HORACE, *Épîtres,* I, 14, 22-23.

851. GUZZO P. G., SCARANO USSANI V., « *Corpora quaestuaria e locus inhonestus*, sulla prostituzione a Pompei nel I secolo D.C. », *Rivista di Antichità,* XV, 1, Gennaio-Giugno 2006, p. 47-74*,* p. 64.

852. MARTIAL, *Épigrammes,* II, 17 ; X, 61, 78.

853. TACITE, *Annales,* XIII, 25.

854. SUÉTONE, *Caligula,* 41.

855. GUZZO P. G., SCARANO USSANI V., *Ex corpore lucrum facere. La prostituzione nell'antica Pompei*, Rome, L'erma Di Bretschneider, 2009, p. 113.

856. *CIL*, IV, 8442.

857. CATULLE, *Poèmes*, 37.

858. VIRGILE, *Poèmes, Copa,* 1-5.

859. HORACE, *Satires,* I, 5, 82-85.

860. *CIL*, IV, 10675 ; 10677 ; 10678.

861. GUZZO P.G., SCARANO USSANI V., « *Corpora Quaestuaria…* »*,* article cité, p. 65.

862. CANTARELLA E., *Pompéi, Les Visages de l'amour,* traduit de l'italien par D. Blanchard, Paris, Albin Michel, 2000, p. 73-74.

863. MARTIAL, *Épigrammes,* I, 34.

864. HORACE, *Satires,* II, 3, 228-230.

865. CHARBONNIER C., « Les Courtisanes de Plaute à Ovide », *BAGB,* 4, 1969, p. 452.

866. GUZZO P. G., SCARANO USSANI V., *Ex corpore lucrum facere…, op. cit.,* p. 116.

867. ADAMS J. N., « Words for prostitute in latin », *Rheinisches Museum für Philologie,* 126, 1983, p. 325.

868. CHARBONNIER C., article cité, p. 473-475.

869. *CIL*, IV, 2201a, 2878, 2879.

870. *CIL*, IV, 4000.

871. *CIL*, IV, 2228.

872. *CIL*, IV, 4023.

873. *CIL*, IV, 4592.

874. MARTIAL, *Épigrammes,* II, 53.

875. HORACE, *Satires,* I, 2, 120-133.

876. *CIL*, IV, 1969, 2028.

877. GUZZO P. G., SCARANO USSANI V., *Ex corpore lucrum facere…, op. cit.,* p. 116.

878. OVIDE, *Les Amours,* III, 8, 61-64.

879. Ulpien in *Digeste,* 48, 5, 2, 2. « Le crime *lenocinii*, de favoriser la prostitution, est compris dans la loi Julia sur les adultères, qui a statué des peines contre le mari qui aura retiré quelque profit de l'adultère de sa femme ; aussi contre celui qui aura gardé sa femme surprise en adultère. »

880. OVIDE, *Les Amours,* I, 8, 87-93.

881. CHARBONNIER C., article cité, p. 479-480.

882. HORACE, *Satires,* I, 2, 101-105.

883. CHARBONNIER C., article cité, p. 478.

884. *Ibid.*, p. 455.

885. MACROBE, *Saturnales*, III, 14, 5 ; III, 14, 6-7.

886. JUVÉNAL, *Satires,* XI, 162-171.

887. HORACE, *Épitres,* I, 14, 24-25.

888. *Priapées*, 27.

889. VIRGILE, *Poèmes, Copa,* 1-5.

890. MARTIAL, *Épigrammes,* XII, 55 : « Qui vous invite, jeunes filles, à vous donner gratis est le plus sot et le plus impertinent des hommes. Ne vous donnez pas gratis, mais embrassez gratis. Eglé ne veut point, elle est cupide et vend cette faveur […] et le butin qu'elle en retire n'est pas léger. »

891. *CIL*, IV, 8224.

892. *CIL*, IV, 1751.

893. *CIL*, IV, 2193.

894. *CIL*, IV, 8034.

895. MARTIAL, *Épigrammes,* IX, 32.

896. *CIL*, IV, 4023, 4024.

897. *CIL*, IV, 4025.

898. PLUTARQUE, *Antoine,* IX, 7.

899. SUÉTONE, *Caligula,* 36.

900. MARTIAL, *Épigrammes,* XII, 65.

901. 66. MARTIAL, *Épigrammes,* X, 75 ; voir aussi III, 54.

902. CATULLE, *Poèmes*, 41 ; voir aussi 43.

903. MARTIAL, *Épigrammes,* IX, 4 : « Bien qu'on puisse besogner Galla pour deux pièces d'or et faire plus encore en doublant la somme, pourquoi, Aeschylus, en reçoit-elle dix de ta main ? Galla n'en demande pas tant pour prêter sa bouche. Que lui paies-tu donc ? Son silence. »

904. OVIDE, *Les Amours,* I, 8, 57-58 : « Dis-moi, que te donne ton poète, sinon des vers nouveaux ? De cet amant que je te propose, tu récolteras des milliers de sesterces » ; 69-70 : « Ne sois pas trop exigeante pour le prix, tandis que tu tends les filets, de peur que la proie ne t'échappe ; une fois prise, pressure-la au gré de ton caprice. »

905. JUVÉNAL, *Satires,* III, 132-133.

906. TACITE, *Annales,* II, 85 : « Vistilia, née d'une famille prétorienne, venait en effet de déclarer sa prostitution chez les édiles, d'après un usage de nos ancêtres, qui croyait la femme impudique assez punie par l'aveu public de sa honte. »

907. *Ibid*.

908. SUÉTONE, *Tibère,* 35.

909. *Ibid.*

910. OVIDE, *Les Amours,* I, 10, 10-48.

911. CHARBONNIER C., article cité, p. 486. OVIDE, *Les Amours,* I, 8.

912. HORACE, *Épitres,* I, 14, 36-37.

913. HORACE, *Satires,* I, 2, 55-63.

914. MARTIAL, *Épigrammes,* VIII, 5.

915. MARTIAL, *Épigrammes,* IX, 2.

916. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 49 : « Il n'est point d'heure Phyllis, où tu ne profites de ma folle passion pour me dépouiller […]. Aie donc vergogne, et considère enfin l'honnêteté et la justice : Je ne refuse rien, Phyllis : Ne me refuse rien, Phyllis, à ton tour. »

917. CATULLE, *Poèmes,* 110.

918. CATULLE, *Poèmes,* 6.

919. *CIL*, IV, 1516.

920. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.,* p. 261-263.

921. CELSE, *De la médecine*, VI, 18. ARÉTÉE DE CAPPADOCE, *Sur les maladies chroniques*, II, 5. GALIEN, *Des lieux affectés*, VI.

922. *Priapées*, 37.

923. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 61.

924. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.,* p. 263.

925. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 85.

926. *CIL*, IV, 2246.

ENTRE LA MATRONE ET LA PROSTITUÉE : LA FEMME ADULTÈRE ET LA CONCUBINE

927. AULU-GELLE, *Nuits attiques,* X, 23, 3.

928. PÉTRONE, *Fragments,* VII.

929. Pomponius in *Digeste*, 48, 2, 1. TIBULLE, *Élégies,* I, 6, 70. OVIDE, *Les Amours,* II, 8.

930. CICÉRON, *Plaidoyer pour A. Cluentius,* V, 13.

931. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius,* 95, 37 : « Le genre d'injustice le plus grave envers une épouse est d'avoir une maîtresse. »

932. MUSONIUS RUFUS, *Entretien,* XII.

933. MARTIAL, *Épigrammes,* X, 69 : « Tu donnes, Polla, des surveillants à ton mari sans en admettre toi-même. Cela s'appelle, Polla, prendre pour femme son mari. »

934. PLUTARQUE, *Dialogues sur l'amour,* 4.

935. MARTIAL, *Épigrammes,* II, 49.

936. *CIL*, IV, 4024.

937. AULU-GELLE, *Nuits attiques,* X, 23, 1-3.

938. SUÉTONE, *Auguste,* 34.

939. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.*, p. 83 et 85. QUINTILIEN, *Institution oratoire,* VII, 3, 10.

940. Papinien in *Digeste,* 48, 5, 6 : la loi Aquilia, quant à elle, réglemente la réparation du tort fait à autrui ou à ses biens (*Digeste,* 9, 2, 1).

941. SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controverses,* I, 5. Papinien in *Digeste,* 48, 5, 6, 1.

942. Papinien in *Digeste,* 48, 5, 6, 1.

943. ANKUM H., « La *captiua adultera*, problèmes concernant l'*accusatio adulterii* en droit romain classique », *Revue internationale des droits de l'Antiquité,* 32, 1985, p. 155.

944. OVIDE, *Les Amours,* II, 2.

945. MARTIAL, *Épigrammes,* III, 85 ; II, 60 et 83.

946. HORACE, *Satires,* I, II, 64-68 ; 130-133.

947. PAPINIEN in *Digeste,* 48, 5, 21 (20). QUINTILIEN, *Institution oratoire,* 7, 1, 7.

948. PAPINIEN in *Digeste,* 48, 5, 11, 6.

949. ULPIEN in *Digeste,* 48, 5, 2, 5.

950. ULPIEN in *Digeste,* 48, 5, 4, 1.

951. MARTIAL, *Épigrammes,* II, 39.

952. PAPINIEN in *Digeste,* 48, 5, 12 (11), 13.

953. SUÉTONE, *Tibère,* 35.

954. TACITE, *Annales,* II, 85.

955. TACITE, *Annales,* III, 22, 23.

956. SUÉTONE, *Tibère,* 35.

957. 31. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LV, 10. SUÉTONE, *Auguste,* 65 ; *Tibère*, 11.

958. SUÉTONE, *Claude,* 43.

959. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LIX, 22, 23 ; LX, 8. SUÉTONE, *Caligula*, 24.

960. TACITE, *Annales,* IV, 52.

961. SUÉTONE, *Néron,* 35 ; TACITE, *Annales,* XIV, 62 : Anicétus, l'assassin d'Agrippine, se déclara l'amant d'Octavie pour que celle-ci soit exilée.

962. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXVII, 3. SUÉTONE, *Domitien,* 3 et 8.

963. HORACE, *Satire,* I, 2. JUVÉNAL, *Satires,* IV, 4.

964. SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies de femmes,* I, 20.

965. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 598-601.

966. SUÉTONE, *Claude,* 27, 3.

967. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 346-350. OVIDE, *L'Art d'aimer,* III, 617-658 ; *Les Amours,* III, 3. TIBULLE, *Élégies,* I, 2, 15-20. VIRGILE, *Épigrammes,* I, 1-4.

968. TACITE, *Annales,* IV, 3 : « Ainsi la nièce d'Auguste, la bru de Tibère, la mère des enfants de Drusus sans respect ni d'elle-même, ni de ses aïeux, ni de ses descendants, se prostituait à un vil étranger. »

969. PROCOPE DE CÉSARÉE, *Histoire secrète de Justinien*, X, 3.

970. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 63-77.

971. SUÉTONE, *Domitien,* 3. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXVII, 3.

972. SUÉTONE, *Caligula,* 36, 55.

973. TACITE, *Annales,* XI, 36. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 22.

974. SUÉTONE, *Domitien,* 7.

975. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 345, 12-16. PÉTRONE, *Satiricon,* 126.

976. SUÉTONE, *Auguste,* 44.

977. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 98-112.

978. *CIL*, IV, 4345, 4353, 4356, 4397, 8916.

979. ÉTIENNE R., *La Vie quotidienne à Pompéi*, Paris, Hachette, 1998, p. 389.

980. OVIDE, *Les Amours,* II, 3, 1-2.

981. MARTIAL, *Épigrammes,* X, 52.

982. JUVÉNAL, *Satires,* I, 22-23.

983. Sur les méthodes de l'émasculation, voir : PAUL D'ÉGINE, *La Chirurgie,* 48.

984. TÉRENCE, *L'eunuque,* 604-606.

985. MARTIAL, *Épigrammes,* III, 81.

986. MARTIAL, *Épigrammes,* II, 54.

987. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 373a-373b : « Les petits esclaves opérés par un maquignon, tout honteux du sac vide et du pois chiche qu'on leur a laissés, sont d'authentiques et pitoyables infirmes. »

988. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 366-378 : « D'aucunes raffolent de pacifiques eunuques aux baisers toujours doux, imberbes définitifs qui les libèrent de l'avortement. Pour qu'ils les fassent quand même jouir à fond, elles attendent qu'ils aient leurs premières chaleurs et du poil bien noir au bas-ventre, et ne les amènent au médecin qu'une fois leurs organes mûrs […]. Mais quand il entre aux bains, on le voit de loin, tout le monde le regarde, il peut défier sans hésiter le dieu des vignes et des jardins, celui que sa maîtresse a fait castrat. »

989. MARTIAL, *Épigrammes,* XI, 81.

990. SUÉTONE, *Domitien,* 7.

991. BOEHRINGER S., *L'Homosexualité féminine dans l'antiquité grecque et romaine,* Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 261-270.

992. CANTARELLA E., *Selon la nature, l'usage et la loi, la bisexualité dans le monde antique,* traduit de l'italien par M.-D. Porcheron, Paris, La Découverte, 1991, p. 121-129.

993. MARTIAL, *Épigrammes,* I, 90.

994. MARTIAL, *Épigrammes,* VII, 67.

995. MARTIAL, *Épigrammes,* VII, 70.

996. JUVÉNAL, *Satires,* II, 47- 49.

997. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 306-312.

998. OVIDE, *L'Art d'aimer*, II, 683-684 : « Je hais les étreintes qui ne comblent pas les deux amants (voilà pourquoi je trouve moins d'attraits à aimer les garçons). »

999. OVIDE, *Héroïdes,* XV, 15-20.

1000. OVIDE, *Héroïdes,* XV, 129-134.

1001. OVIDE, *Héroïdes*, 201-206 : « Lesbiennes, de qui l'amour a fait mon déshonneur, troupes de mes compagnes, cessez d'accourir à mes chants. Phaon a tout emporté de ce qui naguère vous charmait. »

1002. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.*, p. 316.

1003. OVIDE, *Métamorphoses,* IX, 666-713.

1004. OVIDE, *Métamorphoses,* IX, 726.

1005. OVIDE, *Métamorphoses,* IX, 727.

1006. OVIDE, *Métamorphoses,* IX, 735-740.

1007. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.*, p. 315.

1008. HORACE, *Satires,* I, 2, 116-119 : « Quand ton membre se gonfle, si tu as une servante à ta disposition ou un petit esclave domestique, sur qui te jeter sans retard, tu aimerais mieux rester tendu à en crever ? Non, pas moi : j'aime une Vénus toute prête et facile. »

1009. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 18.

1010. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 31.

1011. HORACE, *Odes*, II, 4.

1012. *CIL*, IV, 3131.

1013. *CIL*, IV, 7086.

1014. MARTIAL, *Épigrammes,* I, 84 : « Quirinalis ne croit pas devoir prendre femme, bien qu'il souhaite des enfants, et il a su se résoudre à la difficulté : il besogne ses servantes, et remplit ainsi sa maison et ses champs de petits esclaves-chevaliers. Quirinalis est un vrai *pater familiae*. »

1015. OVIDE, *Les Amours,* II, 8 ; *L'Art d'aimer*, III, 665-666.

1016. MARTIAL, *Épigrammes,* III, 33.

1017. MARTIAL, *Épigrammes,* XII, 58 : « Ta femme t'appelle coureur de servantes, et elle-même court après les porteurs de litières : vous vous valez tous deux, Alauda. »

1018. PÉTRONE, *Satiricon*, 126 : « Je n'ai jamais couché avec un esclave. Aux dieux ne plaisent que j'ouvre les bras à un futur crucifié. C'est bon pour les Dames de bécoter les cicatrices des flagellés. Moi qui ne suis qu'une servante, je ne chevauche que des chevaliers. »

1019. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 279. MARTIAL, *Épigrammes,* XII, 58.

1020. MARTIAL, *Épigrammes,* II, 49.

1021. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 346-350.

1022. MARTIAL, *Épigrammes,* VII, 14.

1023. CATULLE, *Poèmes,* III.

1024. JUVÉNAL, *Satires,* VI, 599-601.

1025. TACITE, *Annales,* XII, 53, 1.

1026. GAIUS, *Institutes*, I, 84.

1027. JUSTINIEN, *Institutes*, 1, 3, 4.

1028. GAIUS, *Institutes,* 1, 56.

1029. SUÉTONE, *Vespasien,* 11.

1030. SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controverses, Praef.* 10 : l'un des orateurs dit : « L'impudicité pour un homme libre est un crime, pour l'esclave une nécessité, pour un affranchi un devoir moral. »

1031. PÉTRONE, *Satiricon*, 71. L'affranchissement par testament était strictement encadré par une loi d'Auguste, la *lex Fufia Caninia* de 2 av. J.-C. GAIUS, *Institutes,* 42, 43, 44.

1032. PÉTRONE, *Satiricon*, 74.

1033. Ulpien in *Digeste,* 38, 11, 1, 1 ; 25, 7, 1.

1034. CICÉRON, *Pro Caelio*, XVI, 38.

1035. HORACE, *Odes,* I, 33.

1036. HORACE, *Satires*, I, 2, 47-49.

1037. SUÉTONE, *Néron*, 28. TACITE, *Annales,* XIII, 12, 1-2.

1038. TACITE, *Annales,* XIII, 13 1 ; XIV, 2, 1.

1039. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LXVI, 14.

1040. PUCCINI-DELBEY G., *op. cit.*, p. 115.

1041. MOREAU PH., « À propos du sénatus-consulte épigraphique de *Larinum* », *REL*, 61, 1983, p. 36-48.

1042. PLUTARQUE, *Antoine,* IX, 7.

1043. Marcien in *Digeste,* 25, 7, 3 pr.

1044. SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controverses*, II, 4.

1045. CATON, *De l'Agriculture*, 143.

1046. COLUMELLE, *De l'Agriculture*, I, 2.

1047. DUMONT J.-C., *Servus…, op. cit.,* p. 109.

1048. CATON, *De l'Agriculture*, 143 ; COLUMELLE, *De l'Agriculture,* I, 1.

1049. COLUMELLE, *De l'Agriculture,* I, 1.

1050. VARRON, *Économie rurale,* II, 10, 7.

1051. VARRON, *Économie rurale,* II, 10, 6.

1052. BRADLEY K. R., « The age at time of sale of female slaves », *Arethusa,* 11, 1978, p. 243.

1053. COLUMELLE, *De l'Agriculture,* I, 8, 19.

1054. *CIL*, IV, 2457.

1055. *CIL*, IV, 10667.

1056. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* XLII, 34.

1057. LE BOHEC Y., *L'Armée romaine sous le Haut Empire*, Paris, 1990, p. 244.

1058. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LX, 24.

1059. PHANG S. E., *Marriage of Roman Soldiers (13 BC-AD 235),* Leyde, Brill, 2001, p. 345-347.

1060. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* XXI, 41.

1061. Gaius in *Digeste*, 24, 1, 61.

1062. FRONTIN, *Stratagème*, IV, 1, 1.

1063. LE BOHEC Y., *op. cit.*, p. 241-242.

1064. *Ibid.*, p. 244. TRAMUNTO M., *op. cit.*, p. 109 *sq.*

1065. PROPERCE, *Élégies,* IV, 3, 45 : « Oh ! si les femmes romaines pouvaient paraître dans les camps. »

1066. TITE-LIVE, *Histoire romaine,* XXVI, 50.

1067. TACITE, *Annales,* I, 69.

1068. SUÉTONE, *Caligula*, 8.

1069. SUÉTONE, *Caligula*, 9.

1070. VAN DRIEL-MURRAY C., « Women in forts ? », *Pro Vindonissa,* 1997, p. 56 : dans le *praetorium* de Vindonissa, il semblerait que les archéologues aient découvert des chaussures ayant appartenu à l'épouse du commandant de la *Cohors IX Batauorum*, Flavius Cerialis.

1071. TRAMUNTO M., *op. cit.*, p. 116-117.

1072. PHANG S. E., *op. cit.*, p. 231-232.

1073. DION CASSIUS, *Histoire romaine,* LVI, 20 ; 22.

1074. TACITE, *Annales,* III, 33.

1075. *Histoire Auguste, Sévère*, 12.

1076. PHANG S. E., *op. cit.*, p. 168. TRAMUNTO M., *op. cit.*, p. 117.

1077. TRAMUNTO M., *op. cit.*, p. 151-154.

Conclusion

1078. BATAILLE G., *op. cit.*, p. 303.

1079. *Ibid.,* p. 57-61.

1080. OVIDE, *L'Art d'aimer,* II, 681-692 ; III, 793-803.

GLOSSAIRE

As : voir système monétaire.

***Augustus* (fém. *Augusta*)** : Surnom donné à Octave par le sénat en 27 av. J.-C. Devient ensuite le surnom porté par tous les empereurs. Progressivement, les impératrices, mère ou femme d'empereur, prirent le surnom d'*Augusta*.

Aureus : voir système monétaire.

Cella meretriciae : pièce unique donnant directement sur la rue qui abritait une activité prostitutionnelle.

Centurion : officier commandant une centurie au sein d'une légion.

César : surnom porté par les premiers empereurs romains en référence à Jules César qui avait adopté son neveu Octave, le futur empereur Auguste.

Chaldéens : nom générique des magiciens considérés comme des charlatans.

Consualia : fête religieuse en l'honneur du dieu Consus pendant laquelle les Romains s'emparèrent des Sabines.

Consul : magistrat élu chaque année. Les deux consuls ordinaires donnaient leurs noms à l'année et exécutaient leur fonction de manière collégiale avec les consuls suffects.

Contubernium : concubinage, liaison intime et durable entre un homme et une femme qui n'avait pas valeur de mariage.

Couronne civique : gratification militaire récompensant les actions valeureuses d'un soldat.

Denier : voir système monétaire.

Décemvirat : régime politique formé de dix législateurs qui remplacèrent les consuls en 451 et 450 av. J.-C.

***Digeste* (*Corpus Iuris Civilis* de Justinien)** : compilation des textes de loi romains exécutée à la demande de l'empereur Justinien I^{er} entre 527 et

***Dominus* (fém. *domina*)** : maître de maison.

Domus Augusta : maison de l'empereur composée des membres de la famille au sens large. Réservoir d'héritiers potentiels.

Élégie : poème généralement consacré à l'expression des souffrances amoureuses.

Familia : famille romaine au sens élargi évoquant autant la famille nucléaire que la maisonnée des esclaves attachée à cette famille.

Galle : prêtre eunuque attaché au service de la déesse Cybèle, la Grande Mère des dieux.

Giton : nom générique donné à un jeune garçon aux caractéristiques féminines soumis aux plaisirs d'un homme généralement plus âgé et de statut social supérieur.

Hiérodule : prostituée sacrée agissant généralement dans un temple.

Ingénue : jeune fille ou femme de naissance libre.

Intaille : pierre précieuse ou semi-précieuse gravée en creux.

Ius occidendi : littéralement, droit de tuer. Droit concédé dans certaines conditions au père ou au mari de tuer une femme surprise en flagrant délit d'adultère.

Ius trium liberorum : littéralement, droit des trois enfants. Les mères de trois enfants étaient émancipées de toute tutelle masculine et pouvaient gérer librement leurs biens propres.

Laniste : dirigeant d'une école de gladiature.

Loi *Aquilia* : loi de 286 av. J.-C. fixant les modalités de réparation du tort fait à autrui ou à ses biens.

Loi *Canuleia* : loi de 445 av. J.-C. autorisant le mariage entre les membres du Sénat et ceux de la plèbe.

Loi *Iulia de adulteriis* : loi de 18 av. J.-C. réprimant l'adultère et durcissant les conditions de divorce.

Loi *Iulia de maritandis ordinibus* : loi de 18 av. J.-C. encourageant le mariage et la procréation en frappant d'incapacité les célibataires. Cette loi prévoit aussi la préservation de la pureté des élites en interdisant le mariage des sénateurs avec des affranchies ou des femmes frappées d'infamie.

Loi *Papia Poppaea* : loi de 9 apr. J.-C. sanctionnant les célibataires et les couples mariés sans enfants par des incapacités testamentaires.

Mancipation (mariage par) : forme de mariage déjà désuète sous l'Empire qui consistait à faire passer la jeune mariée sous l'autorité de son

époux en la lui vendant symboliquement devant six témoins.

Mariage *cum manu* : mariage dans lequel la femme était sous la tutelle de son époux.

Mariage *sine manu* : mariage dans lequel la femme restait sous l'autorité de son père ou d'un tuteur légal autre que son mari.

Matrone : femme mariée en justes noces pouvant mettre au monde des enfants légitimes.

Mos maiorum : littéralement, la coutume des anciens. Désignait un mode de vie et un système de valeurs traditionnelles.

Patricien : membre de la noblesse ayant accès à certaines charges sacerdotales et aux plus prestigieuses magistratures.

Patron : citoyen assurant la sécurité quotidienne et la défense juridique de ses clients en échange de leur respect et de leur soutien.

Pérégrinoˇ : personne libre sans droits juridiques.

Pietas : sentiment qui fait reconnaître et accomplir tous les devoirs envers les dieux, les parents et la partrie.

Plèbe : classe hétéroclite formée de citoyens n'appartenant pas à la noblesse.

Pomerium : enceinte sacrée de Rome établie par Romulus.

***Praetorium* (pl. *praetoria*)** : tente du général dans un camp ou résidence du préteur dans une province.

Préteur : magistrat issu de l'ordre sénatorial administrant une province.

Principat : régime politique dans lequel le *princeps* (le premier citoyen) c'est-à-dire l'empereur est à la tête de l'Empire romain. Il s'agit d'une sorte de fiction politique qui donne à l'Empire une apparence proche de celle de la République.

Probuba : femme mariée, *uniuira* et dont le mari était obligatoirement vivant, qui guidait la fiancée le jour de son mariage.

Pudeur *(Pudicitia)* : abstraction divinisée dont le culte était réservé aux matrones *uniuirae*. Ensemble des qualités matronales.

***Puer delicatus* (pl. *pueri delicati*)** : esclave enfant ou adolescent mâle cultivant des qualités féminines, dédié aux plaisirs sensuels de son maître.

Regifugium : fête célébrée le 24 février en l'honneur de la fin de la royauté.

Sénat : assemblée de 600 magistrats ayant un rôle plus ou moins important, selon les époques, dans le gouvernement de l'Empire.

Sénatus-consulte : décision du Sénat ayant valeur de loi.

Sénatus-consulte de Larinum : loi dressant notamment la liste des unions et métiers prohibés pour les membres de l'ordre sénatorial.

Sesterce : voir système monétaire.

Spintrie : personne débauchée frappée d'infamie.

Spintrienne : jeton monétiforme frappé au I^er^ siècle dans les officines impériales portant un nombre allant de 1 à 16 au droit et une scène érotique au revers dont l'usage est aujourd'hui mal compris.

Stola : longue tunique masquant les formes du corps traditionnellement portée par les matrones.

***Strophium* (pl. *strophia*)** : bande de tissu servant de soutien-gorge.

Système monétaire : le système monétaire augustéen était trimétallique. La monnaie de compte en bronze était le sesterce. Un as de bronze équivalait à un quart de sesterce. Un dernier d'argent équivalait à quatre sesterces. Un *aureus* en or équivalait à cent sesterces. Il existait d'autres monnaies divisionnaires de valeur inférieure et supérieure au sesterce.

Thiase : groupe formé par les créatures de la suite de Dionysos. En Grèce antique, le thiase désignait également un cercle de jeunes filles à visée pédagogique comme celui que dirigeait la poétesse Sapho.

Tribun de la plèbe : membre d'un collège de dix magistrats chargés de la protection de la plèbe.

Triumvirat : alliance politique dans laquelle trois hommes se partageaient le gouvernement de Rome et de ses provinces. Le second triumvirat (de 43 à 32 av. J.-C.) était formé d'Octave, de Marc Antoine et de Lépide.

***Verna* (pl. *uernae*) :** esclave né dans la maison du maître.

Vestales : collège de six prêtresses chargées de veiller sur le feu sacré de Vesta, gage de la puissance de Rome. Les vestales sont tenues d'être exemptes de toute forme de souillure et doivent rester vierges.

***Vniuira* (pl. *uniuirae*)** : femme n'ayant été mariée qu'à un seul homme. Sorte d'idéal matronal dans l'esprit des Romains.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

TEXTES D'AUTEURS ANCIENS

Les références aux textes anciens d'auteurs païens ainsi que leur traduction citées dans cet ouvrage appartiennent à la Collection des universités de France, Paris, Les Belles Lettres, sauf mention contraire précisée en note.

Les références aux textes anciens d'auteurs chrétiens ainsi que leur traduction citées dans cet ouvrage appartiennent à la Collection des Sources chrétiennes, Paris, éditions du Cerf.

Les références aux priapées sont extraites de *Les Jeux de Priape, anthologie d'épigrammes érotiques,* textes choisis et traduits du latin par F. Dupont et Th. Éloi, Paris, Gallimard, coll. « Le Promeneur », 1994.

Les références aux inscriptions et aux graffitis appartiennent au *Corpus des inscriptions latines (C.I.L.)* ou à l'ouvrage de Castren P. et Lilius H., *Graffiti del Palatino, II Domus Tiberiana,* Acta Instituti Romani Finlandiae, 4, raccolti ed editi sotto la direzione di V. Väänänen, Helsinki, 1970. Les traductions des graffitis nous sont personnelles.

Les références juridiques au *Digeste* proviennent des *Cinquante livres du Digeste de l'Empereur Justinien,* texte édité par H. Hulot et J.-Fr. Berthelot, Aalen, Scientia Verlag, 1979 (réimpression de l'édition de 1803-1805).

OUVRAGES GÉNÉRAUX

ADAMS J. N., « Four notes on latin sexual language », *LCM,* 7, 1982, p. 86-88.

–, *The Latin Sexual Vocabulary,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1982, 272 p.

–, « Words for prostitute in latin », *Rheinisches Museum für Philologie,* 126, 1983, p. 321-358.
ALFÖLDY G., *Histoire sociale de Rome,* tr. de l'allemand par E. Évrard, Paris, Picard, 1991 (Wiesbaden, 1984[3]), 219 p.
ANDREAU J., BRUHNS H. (éd.), *Parentés et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine, Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986,* Collection de l'École française de Rome, 129, Rome, 1990, 663 p.
ANKUM H., « La *captiua adultera*, problèmes concernant l'*accusatio adulterii* en droit romain classique », *Revue internationale des droits de l'Antiquité,* 32, 1985, p. 153-205.
ARENDS OLSEN L., *La Femme et l'Enfant dans les unions illégitimes à Rome. L'évolution du droit jusqu'au début de l'Empire,* Berlin, Peter Lang Publishing, 1999, 247 p.
ARIETI J. A., « Rape and Livy's view of roman history », *Rape in antiquity, sexual violence in the greek and roman world,* Deacy S., Pierce K. F. (dir.), Chippenham, Classical Press of Wales, 1997, p. 210.
BARDON H., « Rome et l'Impudeur », *Latomus*, 24, 1965, p. 495-518.
BARRET A., *Agrippina : mother of Nero,* Londres, Batsford, 1996, 330 p.
– , *Livia, first lady in the imperial Rome,* Yale University Press, 2002, 425 p.
BATAILLE G., *L'Érotisme,* Paris, éditions de Minuit, 1957, 307 p.
BAUMAN R., *Women and Politics in ancient Rome,* Londres, Routledge, 1992, 294 p.
BOEHRINGER S., *L'Homosexualité féminine dans l'antiquité grecque et romaine,* Paris, Les Belles Lettres, 2007, 405 p.
BOËLS-JANSSEN N., « La prêtresse aux trois voiles », *Revue des Études latines,* 67, 1989, p. 117-133.
-, *La Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque,* Collection de l'École française de Rome 176, Rome, 1993, 512 p.
–, « *Amator Elusus*, l'amoureux mystifié : topos littéraire ou mythe ? », *Revue des Études latines*, 84, 2006, p. 37-61.
–, « *Matona/meretrix* : duel ou duo ? À propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain », *Hommage à J. Champeaux,* Varietates Fortunae*, religion et mythologie à Rome,* Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2010, p. 89-129.
BOULVERT G., MORABITO M., « Le droit de l'esclavage sous le Haut-Empire », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* II, 14, Berlin, 1982, p. 98-182.

BRADLEY K.R., « The age at time of sale of female slaves », *Arethusa*, 11, 1978, p. 243-252.
BROUWER H. H. J., *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult,* Leyde, Brill, 1989, 507 p.
CANTARELLA E., *Selon la nature, l'usage et la loi,* tr. de l'italien par M.-D. Porcheron, Paris, La Découverte, 1991, 342 p.
–, *Pompei, I volti dell'amore,* Milan, Mondadori, 1998, 159 p.
CARCOPINO J., *La Vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire,* Paris, Hachette, 1936, 345 p.
–, *Passion et politique chez les Césars*, Paris, Hachette, 1958, 222 p.
CEBE J.-P., *La Caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvénal,* BEFAR, 206, Rome, 1966, 408 p.
CELS SAINT-HILAIRE J., « Le fonctionnement des *Floralia* sous la République », *Dialogues d'Histoire ancienne,* 3, 1977, p. 253-286.
CHAMPEAUX J., *Le Culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain,* Rome, École française de Rome, 1982, 526 p.
CHARBONNIER C., « La courtisane de Plaute à Ovide », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4, 1969, p. 451-550.
CHARPIN F., *Le Féminin exclu, essai sur le désir des hommes et des femmes dans la littérature grecque et latine,* Paris, Michel de Maule, 2001, 128 p.
CIZEK E., *Néron,* Paris, Fayard, 1982, 474 p.
CLARKE J. R., *Looking at Lovemaking : Constructions of Sexuality in Roman Art, 100 BC- AD 250*, Berkeley, University of California Press, 1998, 372 p.
–, *Le Sexe à Rome, 100 av. J.-C.-250 apr. J.-C.*, tr. de l'anglais par D.-A. Canal, Paris, La Martinière, 2004, 168 p.
COLIN J., « Les vendanges dionysiaques et la légende de Messaline », *Les Études classiques,* 24, 1956, p. 25-39.
CORDIER P., *Nudités romaines, un problème d'histoire et d'anthropologie,* Paris, Les Belles Lettres, 2005, 430 p.
CURRAN L. C., « Rape and rape victims in the Metamorphoses », *Arethusa,* 11, 1978, p. 213-241.
DASEN V., WILGAUX J. (dir.), *Langages et métaphores du corps dans le monde antique,* Rennes, PUR, 2008, 258 p.
DIXON S., *The Roman Family,* The Johns Hopkins University Press, 1992, 280 p.

DUBY G., PERROT M. (dir.), *Histoire des femmes en Occident,* t. 1, *L'Antiquité*, Paris, Plon, 1991, 585 p.
DUBY G. (dir.), *Histoire de la vie privée, de l'Empire Romain à l'an mil,* t. 1, Paris, Seuil, 1999, 636 p.
DUMÉZIL G., *Tarpéia,* Paris, Gallimard, 1947, 294 p.
–, *La Religion romaine archaïque,* Paris, Payot, 1974, 700 p.
DUMONT J.-C., *Servus, Rome et l'esclavage sous la République*, Rome, École française de Rome, 1987, 834 p.
DURRY M., « Les femmes et le vin », *Revue des Études Latines,* 33, 1955, p. 108-113.
DUPONT F., « Rome : des enfants pour le plaisir », *Raison présente,* 59, 1981, p. 63-76.
–, *Le Plaisir et la loi,* Paris, Maspéro, 1977, 202 p.
–, *L'Invention de la littérature, de l'ivresse grecque au livre latin,* Paris, La Découverte, 1994, 299 p.
ÉLOI TH., « Horreur et délice de la bouche à Rome », *Le Corps dans les cultures méditerranéennes : actes du colloque des 30-31 mars et 1er avril 2006 à l'université de Perpignan-Via Domitia,* Carmignani P., Courrent M., Éloi Th., Thomas J. (éd.), Perpignan, PUP, 2007, p. 173-183.
ÉTIENNE R., *La Vie quotidienne à Pompéi*, Paris, Hachette, 1998, 490 p.
FABRE-SERRIS J., *Mythes et poésie dans les* Métamorphoses *d'Ovide, fonctions et significations de la mythologie dans la Rome augustéenne*, Lille, Klincksieck, 1995, 425 p.
FAU G., *L'Émancipation féminine dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, 218 p.
FICHEUX G., « La chevelure d'Aphrodite et la magie amoureuse », *L'Expression des corps : gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique,* Bodiou L., Frère D., Mehl V. (dir.), Cahier d'histoire du corps antique, 2, Rennes, 2006, p. 181-194.
FLORY M., « The Meaning of Augusta in the Julio-Claudian Period », *AJHA,* XIII, 2, 1998, p. 113-138.
FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité,* Paris, Gallimard, 1976-1984, 3 vol.
GARRIDO-HORY M., *Martial et l'esclavage,* Paris, Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'université de Besançon, 1981, 246 p.
–, « Enrichissement et affranchis privés chez Martial : pratiques et portraits », *Index*, 13, 1985, p. 223-272.

GOUREVITCH D., « Quelques fantasmes érotiques et perversions d'objets dans la littérature gréco-romaine », *Mélanges de l'École française de Rome Antiquité*, 94, 2, 1982, p. 823-842.
–, *Le Mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique,* Paris, Les Belles Lettres, 1984, 276 p.
–, « La mort de la femme en couches et dans les suites de couches », *La Mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain, Actes du colloque de Caen (nov. 1985), université de Caen,* Hinard F. (éd.), Caen, Presses universitaires de Caen, 1987, p. 187-193.
GOUREVITCH D., RAPSAET-CHARLIER M.-T., *La Femme dans la Rome antique,* Paris, Hachette Littératures, 2001, 301 p.
GOUREVITCH D., MOIRIN A., ROUQUET N. (dir.), *Maternité et petite enfance dans l'antiquité romaine,* catalogue de l'exposition du Muséum d'histoire naturelle de Bourges, 6 novembre 2003-28 mars 2004, Bourges, 2003, 230 p.
GRILLET B., *Les Femmes et les fards dans l'antiquité grecque,* Lyon, CNRS, 1975, 204 p.
GRIMAL P., *L'Amour à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, 386 p.
GUZZO P. G., SCARANO USSANI V., « *Corpora quaestuaria e locus inhonestus*, sulla prostituzione a Pompei nel I secolo D.C. », *Rivista di Antichità,* XV, 1, Gennaio-Giugno 2006, p. 47-74.
–, *Ex corpore lucrum facere, la prostituzione nell'antica Pompei,* Studi della soprintendenza archeologica di Pompei 27, Rome, L'erma Di Bretschneider, 2009, 184 p.
HALLET J. P., SKINNER M. B., *Roman Sexualities,* Princeton University Press, 1984, 343 p.
HÉRITIER F., « Symbolique de l'inceste et de sa prohibition », *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie,* Izard M., Smith P. (éd.), Paris, Gallimard, 1979, p. 209-243.
–, *L'Exercice de la parenté,* Paris, Seuil, 1981, 199 p.
HEYOB S. K., *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World* (Études preliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 51), Leyde, Brill, 1975, 140 p.
HUMBERT M., *Le Remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale,* Milan, 1972, 503 p.
JACOBELLI L., *Le pitture erotiche delle terme suburbane di Pompei,* Rome, L'Erma di Bretschneider, 1995, 133 p.

JOHNSON M., RYAN T., *Sexuality in Greek and Roman Society and Litterature,* New York, Routledge, 2005, 280 p.
JOPLIN P. K., « Ritual work on human flesh : Livy's Lucretia and the rape of the body politic », *Hélios*, 17-1, 1990, p. 51-70.
LE BOHEC Y., *L'Armée romaine sous le Haut-Empire,* Paris, Picard, 1990, 288 p.
LAIGNEAU S., *La Femme et l'amour chez Catulle et les Élégiaques,* Bruxelles, Latomus, 1999, 420 p.
MC GINN T., *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome,* New York, Oxford University Press, 1998, 416 p.
–, *The Economy of Prostitution in the Roman World : A Study of a Social History and the Brothel,* University of Michigan Press, 2004, 359 p.
MARCADE J., *Roma Amor. Essais sur les représentations érotiques dans l'art étrusque et romain,* Genève, Nagel, 1961, 131 p.
MARTIN R.-F., *Les Douze Césars, du mythe à la réalité,* Paris, Les Belles Lettres, 1991, 441 p.
MORABITO M., « Droit Romain et réalité sociale de la sexualité servile », Poumarède J., Royer J.-P. (dir.), *Droit, histoire et sexualité,* Toulouse, Publications de l'Espace juridique, 1987, p. 3-20.
MOREAU PH., « À propos du sénatus-consulte épigraphique de Larinum », *Revue des Études latines,* 61, 1983, p. 36-48.
–, « Le mariage dans les degrés rapprochés, le dossier romain (I^er^ siècle av. J.-C.- III^e^ siècle apr. J.-C.) », *Épouser au plus proche, inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la méditerranée,* Bonte P. (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS, 1994, p. 59-78.
–, *Incestus et prohibitae nuptiae, l'inceste à Rome,* Paris, Les Belles Lettres, 2002, 452 p.
MOREAU PH. (dir.), *Corps Romains,* Grenoble, Jérôme Millon, 2002, 330 p.
MOREAU PH., « Rome : the Invisible Children of Incest », *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture,* V. Dasen, Th. Späth (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 311-329.
NERAUDAU J.-P., *Être enfant à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, 412 p.
PAILLER J.-M., *Bacchanalia, la répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie,* Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome vol. 270, Rome, 1988, 868 p.
PARDON-LABONNELIE M., « La dépréciation des yeux clairs dans les traités de physiognomonie gréco-romains », *Langages et métaphores du corps*

dans le monde antique, Dasen V., Wilgaux J., (dir.), Rennes, PUR, 2008, p. 197-206.

PHANG S. E., *Marriage of Roman Soldiers (13 B.C.-A.D. 235),* Leyde, Brill, 2001, 472 p.

POMEROY S. B., *Godesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity,* Londres, Schocken, 1975, 265 p.

PUCCINI-DELBEY G., « La femme dans les *Métamorphoses* d'Apulée : une descente dans l'animalité ? », *Anthropozoologica,* 33-34, 2001, p. 90.

–, *Amour et désir dans les* Métamorphoses *d'Apulée,* Bruxelles, Latomus, 2003, 317 p.

–, *La Vie sexuelle à Rome,* Paris, Tallandier, 2007, 383 p.

RAEPSAET-CHARLIER M.-Th., « Ordre sénatorial et divorce sous le Haut-Empire : un chapitre de l'histoire des mentalités », *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis,* 1981-1982, p. 161-173.

ROBERT J.-N., *Éros romain, sexe et morale dans l'ancienne Rome,* Paris, Les Belles Lettres, 1997, 392 p.

SAURON G., *Dans l'intimité des maîtres du monde, les décors privés des Romains,* Paris, Picard, 2009, 303 p.

SCHEID J., « D'indispensables "étrangères" : les rôles religieux des femmes à Rome », *Histoire des femmes en occident,* t. 1, *L'Antiquité,* Duby G., Perrot M. (dir.), Paris, Plon, 1991, p. 42.

SCHILLING R., *La Religion romaine de Vénus,* Paris, De Boccard, 1982, 442 p.

SINGH D., « Waist-to-hip ratio and judgment of attractiveness and healthiness of female figure by male and female physicians », *Int. J. Obes Relat Metab Disord,* 18, 1994, p. 731-737.

SKINNER M. B., *Sexuality in Greek and Roman Culture,* Malden, Wiley-Blackwell, 2005, 343 p.

STAPLES A., *From Good Goddess to Vestal Virgin, Sex and Category in Roman Religion,* Londres, Routledge, 1998, 207 p.

TRAMUNTO M., *Concubini e concubine nell Italia Romana,* Fabriano edizioni, 2009, 399 p.

TURCAN R., *Les Cultes orientaux dans le monde romain,* Paris, Les Belles Lettres, 1989, 397 p.

VAN DRIEL-MURRAY C., « Women in forts ? », *Pro Vindonissa,* 1997, p. 55-61.

VERDIERE R., « Plaidoyer pour Messaline », *Paideia*, XLIV, 1989, p. 3-15.

VEYNE P., « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », *La Société Romaine*, Veyne P., Paris, Seuil, 1991, p. 88-130.
–, *L'Élégie érotique romaine*, Paris, Seuil, 1983, 247 p.
–, *Les Mystères du gynécée,* Paris, Gallimard, 1998, 323 p.

Remerciements

Je souhaite remercier toutes les personnes qui m'ont aidée et m'ont conseillée pendant l'écriture de cet ouvrage, notamment Yann Le Bohec pour sa bienveillance et ses encouragements constants ainsi que Gilles Sauron pour m'avoir initiée aux mystères de l'art antique.

Je souhaite témoigner toute ma gratitude à Denis Maraval et à Christine de Grandmaison pour avoir cru en ce livre et fait en sorte qu'il existe.

Je remercie ma famille et mon époux pour m'avoir soutenue tout au long de mes recherches.

Index des noms de personnes

A

Acca Larentia 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Accius 1
Acté 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Actéon 1
Adonis 1
Aebutius 1
Aeglé 1
Aelia 1 2
Ælia Pætina 1 2
Æmilius Lepidus 1 2 3 4
Agrippa Postumus 1
Agrippine l'Ancienne 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Agrippine la Jeune 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63
Alexandre le Grand 1
Alexandre Sévère 1
Allédius Sévérus 1
Amarillis 1
Ambrosius 1
Ameana 1
Ammianus 1
Amulius 1 2 3 4 5 6 7
Ancus Marcius 1
Anicetus 1

Ankum 1
Anna Pérenna 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Antigonus 1
Antiope 1 2
Antonia (fille de Claude) 1 2
Antonia l'Ancienne 1
Antonia la Jeune 1 2 3 4
Anubis 1 2 3
Aphrodite 1 2 3 4
Apis 1
Apollon 1 2 3 4
Apollonia 1 2
Appelles 1
Appius Claudius 1 2 3 4 5 6
Appius Silanus 1
Apula 1 2
Apulée 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Arétée 1
Ariane 1 2
Arieti 1
Aristophane 1
Aristote 1
Arpocras 1 2
Arruns Tarquin 1 2
Atalante 1
Athénée 1
Atia 1
Attice 1
Auguste 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90
(voir aussi Octave) 1
Aulu-Gelle 1 2 3 4 5 6 7
Aurélia 1
Aurelius Victor 1 2
Aurore 1
Autonoé 1

B

Bacchus (Dionysos) 1 2 3 4 5 6
Baeticus 1 2 3 4 5
Bardon, Henry 1
Bassa 1 2 3 4
Bataille, Georges 1 2 3 4 5 6
Bathylle 1
Bérénice 1 2
Bona Dea (La Bonne Déesse) 1 2 3 4 5
Boter 1
Britannicus 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Brutus (assassin de César) 1
Brutus (neveu de Tarquin l'Ancien) 1 2 3
Burrus 1 2 3 4 5 6
Byblis 1

C

Caelia 1
Caelius 1 2
Caesonia 1
Caetina 1
Caius Claudius Marcellus 1 2 3 4
Caius et Julius Césars (fils de Julie et d'Agrippa) 1 2 3 4
Caius Silius 1 2 3 4 5
Caius Valerius Venustus 1
Caligula 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30
Callistus 1
Calvina 1
Camille 1
Canacé 1 2 3 4 5
Carcopino, Jérôme 1
Carmenta 1 2
Caton d'Utique 1 2 3
Caton l'Ancien 1 2 3 4 5

Catulle 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
Caunus 1 2
Celadus le Thrace 1
Celse 1
Cénis 1
Céphale 1 2 3
Charidémus 1
Chioné 1 2
Chrestus 1
Chrysis 1 2 3
Chrysogonus 1
Cicéron 1 2 3 4 5 6
Circé 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Cizek, Eugen 1
Claude 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52
Claudia Augusta 1
Claudia Pulchra 1
Cléopâtre 1 2
Clodia 1 2 3 4 5
Clodius Pulcher 1 2
Cluvia 1
Cluvius 1 2
Columelle 1 2 3 4 5 6 7
Cominia 1
Commode 1 2
Constance II 1
Consus 1
Cordier, Pierre 1
Corinne 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Cornélia (Vestale) 1
Cornélie mère des Gracques 1
Crescens le rétiaire 1
Crispinus 1
Crispus Passienus 1 2
Curius 1
Cybèle 1 2 3 4

Cymon 1
Cynthie 1 2
Cythéris 1 2 3 4

D

Daphné 1
Decianus 1
Decimus Valerius Asiaticus 1
Décius Mundus 1 2 3
Déjanire 1
Délie 1
Denys d'Halicarnasse 1 2 3 4
Diane 1 2 3 4 5 6
Didon 1
Dion Cassius 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
Domitia 1 2 3 4
Domitia Lépida 1 2 3 4
Domitien 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
Domitius Ahenobarbus 1
Drauca 1
Drusilla 1 2 3
Drusus (fils de Germanicus) 1
Drusus (fils de Livie) 1 2 3 4 5 6
Dumézil, Georges 1
Dumont, Jean-Christian 1
Duronia 1

E

Échion 1
Eea 1
Encolpe 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Énée 1 2
Éole 1
Épicure 1
Épopée 1

Eppia 1 2
Éros 1 2 3 4
Euplia 1
Eutrope 1
Eutychis 1

F

Fabius Rusticus 1
Faunus 1 2 3
Faustine la Jeune 1 2 3
Faustulus 1 2
Favorinus d'Arles 1 2
Félicla 1 2
Ficheux, Gaëlle 1
Flavius 1
Flavius Josèphe 1 2 3 4
Flora 1
Flore 1 2 3 4 5
Fortuna Virilis 1 2 3 4 5 6 7
Fortunata 1 2
Freud, Sigmund 1
Fronton 1

G

Gaius Lenticulus Getulicus 1
Galatée 1 2
Galba 1
Galien 1 2 3
Galla 1 2 3 4
Gallus 1
Gargilius 1
Gellius 1 2 3 4
Germanicus 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Giton 1 2 3 4 5
Glaphyrus 1

Glycéra 1
Glyco 1 2 3 4
Gourevitch, Danielle 1
Grimal, Pierre 1 2 3 4

H

Hadrien 1 2 3 4
Hathor 1
Hécate 1
Hector 1
Hécube 1
Héliodore 1
Henri II 1
Hercule 1
Hermaphrodite 1 2 3 4
Hermès 1
Hersilia 1
Hippocrate 1
Hippolyte 1
Hispala Faecenia 1 2 3 4 5 6 7
Hispalla 1 2
Horace 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
Hostius Quadra 1
Hygin 1 2 3 4 5

I

Ianthé 1 2
Ianuaria 1 2
Ias 1
Icatidas 1
Icilius 1 2 3
Idaia 1
Idé 1 2 3
Io 1 2 3 4 5
Iphis 1 2 3 4 5 6 7

Isidore de Pouzzoles 1
Isis 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
Iullus Antonius 1 2 3

J

Jules César 1 2 3 4 5 6
Julia (fille de César) 1
Julia (fille de Titus) 1 2 3 4 5 6 7
Julia Domna 1
Julia Livilla 1 2 3 4 5 6
Julie (fille d'Auguste) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38
Julie (petite-fille d'Auguste) 1
Junia Silana 1 2 3
Junon 1 2 3 4 5 6 7 8
Junon Caprotina 1
Junon Lucine 1
Jupiter 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Justinien 1 2
Juvénal 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47

L

Laenas 1
Laevina 1
Lahis 1
Laronia 1
Lattara 1
Lavinie 1
Le Bohec, Yann 1
Léda 1
Lépida 1
Lesbie 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Levi-Strauss, Claude 1
Libianis 1

Ligeia 1 2
Livie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35
Lollia Paulina 1 2 3
Lucius 1 2 3 4 5 6 7
Lucius Caecilius Iucundus 1
Lucius Siccius 1
Lucius Silanus 1
Lucius Tarquin 1 2 3
Lucius Virginius 1 2 3 4 5 6 7 8
Lucrèce 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44
Lupercus 1
Luperques (Les) 1
Lupus 1 2 3
Lycus 1 2
Lysisca 1
Lysistrata 1

M

Macarée 1 2 3 4
Macer 1 2 3
Macrobe 1 2 3 4 5 6
Marc Antoine 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
Marc Aurèle 1 2
Marcella 1 2 3
Marcellus 1 2 3 4 5 6
Marcus 1
Marcus Agrippa 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Marcus Claudius 1
Maria 1
Marie Duplessis 1 2
Maritimus 1 2
Mars 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Marseus 1

Martial 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74
Maura 1 2
Médée 1 2
Méduse 1 2 3 4
Méléagre 1 2
Ménandre 1
Messaline 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58
Méthé 1 2
Mevia 1
Minerve (Athéna-Pallas) 1 2 3
Minos 1 2
Mnester 1 2 3 4
Monroe, Marilyn 1
Musonius Rufus 1 2 3 4 5 6 7
Mustio 1 2 3
Myrrha 1 2 3 4 5 6
Myrtale 1

N

Nanneius 1 2
Narcisse 1 2 3 4 5
Neptune 1 2 3
Néron 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57
Néron (fils de Germanicus) 1
Nigidius Figulus 1
Nisus 1
Nomentanus 1
Numa 1 2
Numitor 1 2 3
Nyctée 1
Nymphé 1

O

Octave 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
(voir aussi Auguste) 1
Octavie (fille de Claude) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Octavie (soeur d'Auguste) 1 2 3 4 5 6 7
Oenothée 1
Olympias 1
Osiris 1
Othon 1 2 3 4
Ovide 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99

P

Paculla Annia 1
Pailler, Jean-Marie 1
Pallas 1 2 3 4 5
Pan 1
Pannychis 1 2
Papinien 1
Papirius Praetextus 1
Papius Mutilus 1
Pâris 1
Parrhasius 1 2
Pasiphaé 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Paul d'Égine 1
Paulina 1 2 3 4 5 6 7
Pénélope 1
Péro 1
Perse 1
Pétrone 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
Phaon 1 2
Phèdre 1 2 3 4
Philénis 1 2 3 4

Philomène 1 2 3 4 5
Phoebus 1
Photis 1 2 3
Phyllis 1 2 3 4 5
Pietas 1
Planus 1
Plaute 1
Pline l'Ancien 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
Plutarque 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
Polyphème 1 2
Pompée 1 2 3
Pompéia 1 2
Ponticus 1 2 3
Popilus 1 2
Poppaeus Secundus 1
Poppée 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
Postuerta 1
Postumius 1 2
Priape 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
Procas 1 2
Procope de Césarée 1
Procris 1 2 3
Progné 1 2
Properce 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Prosa 1
Prosélénos 1
Proserpine 1
Prudentilla 1 2
Psyché 1 2 3 4 5 6 7
Puccini-Delbey, Géraldine 1 2 3 4
Pudicitia 1 2 3 4 5 6
Pygmalion 1 2 3 4 5 6
Pyrallis 1
Pyris 1

Q

Quartilla 1 2 3 4 5
Quintilien 1 2 3
Quirinalis 1

R

Rémus 1 2 3 4 5
Rhéa Sylvia 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Rigulus 1
Romulus 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20
Romulus, Augustule 1
Rufus Crispinus 1
Rufus d'Éphèse 1

S

Sabina 1 2 3 4
Sabines (Les) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Sabinus 1
Saint-Augustin 1
Salluste 1
Salmacis 1 2 3 4 5
Sapho 1 2 3 4 5 6
Satur 1 2 3 4
Saturne 1
Sauvy, Alfred 1
Scipion 1 2
Scribonia 1 2
Scylla 1
Secundilla 1 2 3
Séjan 1 2
Sempronius Gracchus 1 2
Sénèque 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
Sénèque le Rhéteur 1 2 3 4 5
Septime Sévère 1
Sérapis 1
Serge 1

Servius Tullius 1 2 3 4
Severus Caecina 1
Sextus Marius 1 2 3
Sextus Tarquin 1 2 3 4 5
Sibylle de Cumes 1
Simulus 1
Soliman le Magnifique 1 2
Solon 1
Soranos d'Éphèse 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22
Spendusa 1
Spurius Ligustinus 1 2
Spurius Tarpeius 1
Stace 1
Staples, Ariadne 1
Statilia Messalina 1
Successa 1 2 3 4
Suétone 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
Sulpicia 1
Sylla 1
Syrisque 1

T

Tacite 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
Tarpéia 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
Tarquin Collatin 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Tarquin l'Ancien 1
Télésine 1
Térée 1 2 3 4 5 6
Térence 1 2 3
Tertullien 1 2 3
Théodora 1 2
Thymélée 1 2 3
Tibère 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46
Tibérius Claudius Nero 1 2
Tibulle 1 2 3 4

Tigellin 1
Tirésias 1 2 3
Tite-Live 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
Titus 1 2
Titus Ollius 1
Titus Tatius 1 2 3 4 5 6
Trajan 1
Trimalcion 1 2 3
Tuccia 1 2
Tullia 1 2
Tullia (fille de Cicéron) 1
Tullia (fille de Servius Tullius) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Turia 1 2 3

U

Urbicus 1
Urgulanilla 1

V

Valère Maxime 1
Varron 1 2 3
Velléius Paterculus 1 2
Vénus 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23
Vénus anadyomène 1 2
Vénus callipyge 1
Vénus chauve 1 2 3 4 5
Vénus de Milo 1 2
Vénus en bikini 1 2
Vénus Érycine 1 2 3
Vénus *Verticordia* 1 2 3 4 5
Verdière, Raoul 1 2
Vespasien 1 2
Vesta 1 2 3 4 5 6
Vétius 1
Veyne, Paul 1 2

Vibidia 1 2 3 4
Victoria 1
Villius 1
Virgile 1 2
Virginie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
Vistilia 1
Vitellius 1 2

Z

Zoïlus 1

Retrouvez tous nos ouvrages
sur www.tallandier.com